


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann,
D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Einundsiebzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1889.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.



Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Das ethische Problem der Strafe.

Von Professor Dr. Linsenmann.

Erster Artikel.

Motto:
Quem poenitet peccasse, prope est innocens.
Seneca.

Wir stellen uns vor, daß an dem Problem der Strafe nicht nur die praktische Philosophie oder das Naturrecht, sondern ebenso die bürgerliche Rechtspflege wie die Theologie ein unmittelbares Interesse habe; es gibt vielleicht im weiten Gebiete der gesellschaftlichen Ordnung keinen zweiten Punkt, in welchem sich geistliche und weltliche Ziele so nahe berühren, als in der Verwaltung der strafenden Gerechtigkeit zur Sühne für die verletzte Ordnung. Und doch scheint es, daß diejenigen Organe der gesellschaftlichen Ordnung, welche einander

suchen und zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles miteinander Hand in Hand gehen sollten, einander fliehen und getrennte Wege wandeln, zum Nachteil für beide Teile. Eine merkwürdige Selbstgenügsamkeit beherrscht Theologen sowohl als Juristen, als ob kein Teil vom anderen etwas zu lernen hätte.

Die Rechtswissenschaft zwar pflegt ihrerseits an dem Problem der Strafe oder an der Untersuchung über Wesen, Zweck und Wirkung der strafenden Gerechtigkeit nicht vorüberzugehen, ohne die Fragepunkte wenigstens zu streifen; aber die Juristen betrachten das Gebiet der iustitia vindicativa wie ihre alleinige Domäne, auf welcher es keine höhere Instanz gebe als sie selbst. Zu verwundern aber ist, daß die Theologie thatsächlich diesen Anspruch der Rechtswissenschaft sich gefallen läßt und an den Untersuchungen über das Wesen der iustitia vindicativa unbeteiligt bleibt, selbst auf die Gefahr hin, auf all den Gewinn zu verzichten, welcher auch für sie aus der Beschäftigung mit der Kriminalistik, mit Verbrecherstatistik, Psychologie des Verbrechertums, Gefängniswesen u. s. w. entspringen könnte. Sowohl die theologischen Werke, welche die dogmatische Lehre von Sünde und Schuld, Strafe und Buße behandeln, als die von Theologen geschriebenen Bücher über Naturrecht oder Moralphilosophie setzen die Begriffe von Strafe und Sühne so sehr als fertige, keiner weiteren Begründung bedürftige voraus, daß jede weitere Erörterung unfruchtbar zu sein scheint; und wenn nicht zuweilen in neuerer Zeit das viel umstrittene Projekt der Abschaffung der Todesstrafe einen Anstoß zur Untersuchung über Bedeutung und Zweck der Strafe bieten würde, so gewännen wir aus der theolo-

gischen Litteratur kaum eine Ahnung davon, daß uns auf diesem Gebiete der Ethik noch Aufgaben zu lösen bleiben.

Daher scheint es nun vor allem nötig zu sein, das Problem festzustellen und die Richtungen zu bezeichnen, nach welchen hin eine Untersuchung über das Wesen und den Zweck der Strafe mit einiger Aussicht auf Erfolg angestellt oder weitergeführt werden könnte.

Wenn wir dies hier mit möglichst geringem Aufwand von gelehrtem Apparat unternehmen, so geschieht es nicht bloß aus Rücksicht auf den Raum dieser Zeitschrift, sondern auch in der Hoffnung, daß die Gedankenentwicklung klarer und faßlicher sein möge, wenn wir nicht ohne Not bei Aufzählung und Kritik fremder Meinungen verweilen, von denen doch nur ganz wenige die Bedeutung von Auktoritäten haben. Und zwar möge nun zuerst angedeutet werden, welches Interesse die Rechtswissenschaft und Rechtspflege an einer erneuten Untersuchung des Problems der Strafe vom ethischen Standpunkt aus habe; sodann aber wird sich aus den Berührungspunkten zwischen weltlicher und geistlicher Justiz ergeben, daß auch die Theologie, und besonders die Verwaltung des geistlichen Richteramtes einen Gewinn daraus zu ziehen vermag.

1.

Wir haben humoristische Darstellungen gelesen, in welchen gezeigt wird, daß kein Bürger unserer heutigen Staats- und Rechtsordnung davor sicher sei, der strafenden Gerechtigkeit zu verfallen, da es der Gesetze immer mehr werden, die Gesetze selbst immer zudringlicher in die

intimsten Lebensgewohnheiten und Rechte des Staatsbürgers hineingreifen, altes Recht mit neuem im steten Widerstreit sich befindet, die Auslegung der Gesetze eine unsichere ist und selbst auch unabsichtliche Uebertretung nicht straffrei bleibt. Man braucht dabei noch nicht einmal daran zu denken, daß die Gesetze auch etwa in ihrem Wortlaut oder Sinn verworren, sogar vielleicht einander widersprechend sind, daß die Auktorität ihrer Urheber eine zweifelhafte sein kann, daß über ein und denselben Vorgang verschiedene Richter verschieden urteilen, ja daß frühere Urteile selbst der höchsten und maßgebenden Gerichte durch spätere für unhaltbar erklärt werden. An die Stelle des Humors tritt dann aber der volle Ernst, wenn Jemand in Wirklichkeit von den Schlingen des Strafgesetzes erfaßt worden, wo er es nicht vermutete. Und zwar wird die Wirkung in solchem Falle meistens die sein, daß die Strafe ihren eigentlichen Zweck verfehlt, weil der Verurteilte nicht gerechte Strafe zu tragen sich bewußt ist, sondern höchstens eine unangenehme Folge der bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen und jener mangelhaften öffentlichen Fürsorge, wodurch der loyal gesinnte Bürger vor einem Übel hätte gewarnt oder behütet werden sollen. Ein so Bestrafter glaubt nicht eigene sondern fremde Schuld zu büßen, zum Schaden der Rechtspflege selbst.

Aber auch wo unzweifelhaft und unweigerlich die Strafe als Sühne einer persönlichen Schuld verlangt wird, bieten sich der ungelösten Aufgaben mancherlei, von denen wir nur die bemerkenswertesten andeuten wollen.

Doch ist zuvor unser Plan dahin festzustellen, daß wir nicht Klage erheben gegen die gesetzlich geordnete

Justiz unsrer Zeit, noch viel weniger ein Zerrbild von der menschlichen Rechtspflege entwerfen wollen, um uns darüber entrüsten und wohlfeile Verbesserungsvorschläge machen zu können. Vielmehr setzen wir voraus und anerkennen es, daß sowohl die wissenschaftliche Pflege des Rechts als die Ausübung desselben im richterlichen Amte eine durchaus ernste, pflichtbewußte, von rechtlichen Ueberzeugungen bestimmt und auf sittlichen Grundlagen aufgebaut ist. Abgesehen von einzelnen theoretischen Versuchen, in welchen auf den Voraussetzungen der monistischen oder naturalistischen Weltanschauung ein System des Strafrechts aufgerichtet werden möchte, und bei welchen dennoch mit den unzerstörbaren Lehren und ewigen Gesetzen über Recht und Unrecht nicht ganz aufgeräumt werden kann, besteht in Wissenschaft und Leben das ernste Bewußtsein davon, daß Justiz und Ethos zusammengehören wie Leib und Seele, Fleisch und Blut. Die Rechtspflege ringt nach ethischer Vertiefung wie nach psychologischer Wahrheit.

Ja wir dürfen es unbedenklich aussprechen, daß die Rechtspflege selbst, wie sie vor unseren Augen sich vollzieht, uns daran gewöhnt hat, hohe Anforderungen an sie zu stellen. Hiezu gehört vor allem, daß nicht bloß einseitig nach dem äußeren Thatbestand oder der körperhaften Erscheinung geurteilt, sondern daß nach den Wurzeln und Ursachen der rechtswidrigen Handlung gesucht und das in der Gesinnung liegende Schuldmoment zur Urteilssprechung beigezogen wird. Man erkennt ferner in der Rechtsprechung eine so hohe und ideale Aufgabe des Staates, daß man selbst kein unbelohntes Opfer an Mühe und Aufwand für zu groß hält, um das Recht

zu finden, den Schuldigen zu erreichen und die Unschuld an den Tag zu bringen. Die Justiz rechnet nicht, wie teuer ihre Verwaltung den Staat zu stehen kommt; das Recht ist ein höheres Gut, dem die Rücksichten des Fiskus weichen müssen. Der Richter selbst aber beansprucht eine Art von Gottähnlichkeit, da er keinen Unterschied der Person (Matth. 22,16) kennt, sondern den Großen wie den Kleinen, den Reichen wie den Armen vor seinen Richterstuhl fordert und auch den Mächtigen der Erde, wenn sie die Gesetze verletzen, sein discite justitiam moniti et non temnere divos entgegenruft. Die ideale Rechtspflege, deren wir uns rühmen, will auch nicht bloß den äußeren Effekt der Strafe, nicht das bloße Schauspiel; sie will nicht bloß schrecken, noch viel weniger bloß quälen, sie strebt nach geistigen und sittlichen Erfolgen; sie läßt deswegen auch nicht mit sich unterhandeln und läßt sich nicht mit Geld abfinden, wo Geldbuße keine würdige Sühne für eine Missethat wäre, wo vielmehr der Loskauf vermittelst des Geldes (compositio) eine Abschwächung des Ernstes der Strafe wäre.

Wenn nun demgegenüber bei den mit der Rechtspflege vertrauten Organen eine Neigung wahrgenommen wird, in der Zumessung und Vollziehung der Strafe auf die Ansprüche der modernen Humanität Rücksicht zu nehmen und im Vergleich mit der Kriminaljustiz früherer Jahrhunderte Milde und Schonung walten zu laßen, so könnte man ja am Ende hierin ein zu weit gehendes Zugeständnis an die moderne Kultur erblicken, unter der Voraussetzung nämlich, daß unser heutiges Kulturstreben eine Beigabe von Weichlichkeit und sittlicher Energielosigkeit mit sich führe, ohne den rechten theologischen Zorn

über Sünde und Frevelthat. Allein jene Voraussetzung darf nicht ohne weiteres gemacht werden. Milde und Schonung sind nicht im Widerspruch mit der Gerechtigkeit; viel eher wird durch Zorn und Härte die Grenze der menschlichen Vollmacht in Ausübung der Strafgerechtigkeit überschritten, menschliche Leidenschaft und Grausamkeit sitzen oft genug mit zu Gericht, wo Menschen über ihre Mitmenschen richten; menschliche Strafe, das lehrt die Ueberlieferung der Völker, ist oft genug schwerer als menschliche Schuld, und manchmal klammert sich das hiedurch beunruhigte theologische Gewissen nur noch an die Hoffnung auf eine ausgleichende göttliche Gerechtigkeit, welche gut macht, was menschlicher Eifer und vorschnelle Verdammungssucht verbrochen. Mit Unrecht würde darum unserm heutigen Gerichtsverfahren die Milde zum Vorwurf gemacht; die Milde bedeutet viel mehr als Strenge und Härte einen sittlichen Fortschritt; das Gegenteil müßte im einzelnen Falle bewiesen werden.

Noch ein weiteres Moment kommt für eine wohlwollende Beurteilung unsers modernen Gerichtswesens in Betracht, wir meinen die Stellung unsers Richterstandes zu der christlich sittlichen Weltanschauung und zur Religion. Zwar werden wir uns wohl hüten, eine Art Inquisition über Glaubens- und Gewissensfragen anzustellen. Ueber persönliche Gläubigkeit kann hier nicht Rechnung geführt werden, außer von dem, der Herzen und Nieren prüft (Offb. 2,23). Es entzieht sich also unserm Urteile, wie Viele überhaupt neben denen, welchen die moderne Weltbildung und die in Wissenschaft und Kunst überall vordringende weltliche Geistesrichtung die religiösen Ueberzeugungen getrübt oder geraubt haben,

an gläubigem und kirchlichem Christentum festhalten. Dagegen wo wir von der Rechtspflege als solcher sprechen, ist unleugbar, daß auf diesem Gebiete mehr als sonst in den Funktionen des öffentlichen Lebens — kaum die Schulen ausgenommen — christliches Lebensideal und christliche Weltanschauung noch zur Geltung und zum Ausdruck kommt, bewußt oder unbewußt, mittelbar oder unmittelbar. Es liegt ja freilich im Wesen der Rechtspflege, daß sie sich nicht in Widerstreit setzen kann mit den sittlichen Grundlagen, auf denen Recht und Ordnung eines Volkes aufgebaut ist; vielmehr nötigt gerade die Beschäftigung mit den ethischen Aufgaben der Rechtspflege die Richter zu jener Vertiefung in das Wesen der Sittlichkeit, die dann wie von selbst zu den eigentlichen Quellen derselben, zur Offenbarung und zur Geschichte der christlichen Kultur zurückführt. Der Richter kann zur Erreichung seiner Zwecke das christliche Ethos nicht entbehren; die Begriffe von Gewissen, Schuld, strafender Gerechtigkeit, Anpassung der Strafe an die Eigenart des Schuldigen — sie und alle ähnlichen legen immer wieder Berufung an die Theologie ein; der Strafrichter hat immer am meisten da zu thun, wo der Seelsorger am wenigsten gethan hat. Schon der Begriff der Schuld ist in erster Linie ein theologischer und hängt mit der theologischen Lehre sowohl von der Erbschuld als der persönlichen Sündenschuld zusammen. Nimmt man den juristischen Begriff der Schuld aus diesem Zusammenhange heraus, so ist die Strafe nicht mehr moralische sondern nur noch körperlich zwangsmäßige Repression einer Uebertretung. Wo man, wie dies neuerdings theoretisch behauptet worden, das Verbrechen aus dem angebornen Mangel „des

moralischen Sinnes" ableitet und wo namentlich folgerichtig alle Fähigkeit der Besserung in Abrede gestellt wird, da hört die Funktion des Richters auf und beginnt die des Irrenwärters.

Wir können es also sagen, daß der Richterstand im ganzen auf dem Boden christlicher Kultur und christlich sittlicher Weltanschauung steht und daß ihm christliches Recht eine wesentliche Erkenntnisquelle für das bürgerliche Recht ist. Alles in allem genommen steht unsre Rechtspflege in der öffentlichen Meinung hoch da, unabhängig nicht bloß im bürgerlich politischen sondern auch im geistig-sittlichen Sinne, im ganzen unberührt von dem Verderbnis, welches sonst über so breiten Schichten unsres Volkes lagert und Glauben und Vertrauen unter den Menschen zerstört.

Und dennoch — besteht in weiten Kreisen eine merkwürdige Unzufriedenheit und Mißstimmung über die moderne Rechtspflege im ganzen, über das System der Strafverhängung, über Vollzug und Wirkung der Strafe im besonderen, und zwar, was ausdrücklich betont werden soll, nicht etwa infolge einzelner richterlicher Mißgriffe, welche wohl die Kritik herausfordern, gegen den Richterstand aber selbst kein Zeugnis abgeben können, umsoweniger, als die Urteilssprüche über die Gerichte zum wenigsten nicht unfehlbarer als die Sprüche der Gerichte selbst sind. Es bestehen vielmehr ganz andere Ursachen für die Erscheinung, daß das sittliche Bewußtsein der Menschen oder das öffentliche Gewissen gereizt, man möchte oft sagen krankhaft empfindlich ist und zuweilen geradezu zwischen widerspruchsvollen Ansprüchen an die Justiz hin und her geworfen wird. Und es sind

nicht bloß die Laien, sondern die Männer vom Fach, und zwar nicht erst seit Beccaria, welche die Aufmerksamkeit der öffentlichen Meinung auf die Mängel, Lücken und unbefriedigten Wünsche im heutigen Strafrecht hinlenken.

Vor allem besteht noch unausgeglichen der Streit über das Verhältnis der Laienrichter zu den gelehrten Juristen. Man mißtraut den fachmännisch gebildeten Richtern, weil man argwöhnt, daß sie, nach den Anschauungen eines unserm Volke fremden Rechtssystems gebildet und in der Formelsprache der Gelehrsamkeit befangen, des weiten und freien Blickes in die mannigfaltigen und neuen Gestaltungen des modernen Lebens wie in die verborgenen Tiefen des Menschenherzens entbehren, wohl auch, daß die amtliche und ausschließliche Beschäftigung mit den unheimlichen Mysterien der Gesetzlosigkeit und des Verbrechertums die Richter gleichsam zu natürlichen Feinden der Angeschuldigten mache und sie durch Gewöhnung an den Anblick von Gerichtsscenen und Tragödien des Lasters und des Elendes dem Mitgefühl auch da entfremde, wo selbst der Verbrecher noch menschliche Teilnahme erfahren sollte.

Aber auch den Laienrichtern traut man nicht immer jenes Maß von natürlichem Rechtssinne und jenes ungekünstelte Urteil zu, welches im übrigen als notwendige Ergänzung der juristischen Stubengelehrsamkeit angesehen und in den Dienst der Justiz gezogen wird; man erblickt in dem ungelehrten Richtertum wie überhaupt in der vox populi einen unberechenbaren Faktor und ist oft genug befremdet über die Wahrsprüche der Geschworenen, von denen man nicht weiß, ob sie aus einer Irreleitung

des gemeinen Rechtssinnes oder aus einer falschen Nachgiebigkeit gegen die Leidenschaft der Parteien oder aus einer ungehörigen Beeinflussung seitens einer höheren Auktorität herzuleiten seien. Und zwar braucht man beim letzteren Worte nicht etwa an Kabinetsjustiz, an einen von oben auf die Urteilssprecher ausgeübten Druck zu denken; es gibt auch eine „Majestät des Volkswillens," welche die Wahrsprüche bestimmt.

Nicht selten sodann begegnet man sentimentalen Anwandlungen, in denen man Urteile und Strafen hart und grausam findet und für Unverletzlichkeit von Leib und Leben der Mitmenschen schwärmt, während man im Handumdrehen wieder befremdet ist über Zuerkennung von „mildernden Umständen", und wenn der Vollzug eines Todesurteiles durch Begnadigung verhindert wird, so entbehrt man förmlich die Befriedigung jenes geheimnisvollen Reizes, der mit Blutscenen oder wenigstens den Schilderungen davon verbunden ist. Denn man sage was man wolle, tausenden unserer hochzivilisierten Mitmenschen gewährt es eine Wollust, ihre Mitmenschen in Qualen zu erblicken, von denen man sich gern überredet, daß sie wohlverdient seien.

Wer sich in seinem eigenen Rechte verletzt fühlt, ruft nach dem Strafrichter, wie die Liebhaber persönlicher Ruhe und Behaglichkeit nach der Polizei. Hat man aber kein persönliches Interesse an der Bestrafung eines Gesetzesübertreters, oder steht man gar in einer engeren familiären oder freundschaftlichen Beziehung zu dem Angeschuldigten, so klagt man wehleidig über die unerbittliche Justiz und hält es allenfalls auch nicht für unerlaubt, einen Schuldigen dem Richter oder der Strafe zu ent-

ziehen und ihm sichere Unterkunft oder Mittel zur Flucht darzubieten.

Wird Einer freigesprochen, den die leidenschaftlich aufgeregte Volksmenge schuldig finden will, so setzt man bei den Richtern oder Sachverständigen die schlimmsten Motive, namentlich gerne Bestechung voraus; ereignet sich aber einmal, daß eine Verurteilung sich später als irrig und ungerecht erweist, so tadelt man Richter und Gesetze, welche es nicht verhindern, daß ein Unschuldiger leiden müsse.

Man wundere sich nicht über die Widersprüche, welche in solchen Betrachtungen zu liegen scheinen: denn solcher Widersprüche ist das Menschenleben voll.

Besonders aber sei auf zwei überaus beängstigende Erscheinungen im Leben unsrer heutigen Gesellschaft hingewiesen, die mit der Strafrechtspflege im engsten Zusammenhange stehen. Fürs erste die auffällige Zunahme der Zahl der Vergehen und Verbrechen, eine förmliche Bedrohung der bestehenden Gesellschaftsordnung, zugleich eine Aufgabe, an deren Lösung die besten Kräfte menschlicher Rechtspflege zu erlahmen drohen. Vergeblich vermehrt man die Zahl der Richter und der Gerichtshöfe, die Sicherheitsorgane, die Gefängnisse und sonstige Straf- oder Besserungseinrichtungen; die Zunahme der Kriminalität hat nur ein Seitenstück von ebenso unabsehbarer Ausdehnung und trostlosen Aussichten, nämlich das Umsichgreifen der sog. Geisteskrankheiten. Das zweite aber ist die große Zahl von Rückfälligen, woraus die Unwirksamkeit der Strafe, insbesondere der heutigen Arten des Strafvollzugs ersichtlich wird und welche daher der wissenschaftlichen Prüfung Stoff genug gibt.

Nun ist zwar nicht zu übersehen, daß die sittlichen

Erscheinungen im Leben eines Volkes von gar verschiedenartigen Faktoren bestimmt werden, daß ebenso Verbrechen, Laster und Leidenschaften, wie Tugenden und edle Thaten unter verschiedenen Gesellschaftsformen und Kulturzuständen verschiedene Formen annehmen und verschiedenen Spielraum finden, weil die Anreize und Lockungen zum Guten und zum Bösen wechselnder Art sind, ja daß aus der Zunahme gewisser Gattungen von Uebertretungen so lange nicht auf den Niedergang der allgemeinen Sittlichkeit geschlossen werden darf, als nicht zugleich auch eine Abnahme der edlen Triebe, der Tugenden und der Liebeswerke nachgewiesen werden kann.

Auf der andern Seite darf man aber auch dem Unterschiede der Kulturzustände und Lebensbedingungen der Völker keinen zu großen Einfluß auf die Kriminalität beimessen. „Der Charakter der sogen. Verbrecherklasse", sagt F. v. Holtzendorff, „ist fast überall der gleiche. Es sind dieselben Entartungen, dieselben Leidenschaften, dieselben physischen und sozialen Verbrechensursachen, denen man überall begegnet. Die Völker unterscheiden sich mehr durch die Eigenschaften derer, die Gesetze machen, als durch den Charakter solcher, die sie übertreten [1])".

Wie immer man nun auch im Gebiete der Kriminaljustiz den Zusammenhang zwischen Grund und Folge, Ursache und Wirkung dadurch lockern möge, daß man zwischen die Hauptursachen zahlreiche Nebeneinflüsse einschiebt, so daß der Schluß von den thatsächlichen Erscheinungen auf die theoretischen Voraussetzungen in seiner Beweiskraft abgeschwächt wird, so darf uns doch nicht

1) Handbuch des Gefängniswesens. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff und Eug. v. Jagemann, Hamb. 1888 I. S. 25.

verwehrt werden, aus den offenkundigen und schreienden Mißständen im sittlichen Leben der Nation Anlaß zu einer neuen Untersuchung derjenigen Mächte zu nehmen, denen eine hervorragende Verantwortlichkeit dafür zukommt; man wird dann schwerlich eine Theorie ganz von allem Vorwurfe freisprechen, so lange man sich über die praktischen Erfolge ihrer Lehre so wenig beruhigen kann. Eine Untersuchung über die letzten Gründe und Ziele der menschlichen Strafgerechtigkeit könnte immer noch einige wünschenswerte Anregungen bieten für Lösung verschiedener Einzelprobleme, die sich an Strafe oder Buße, Amnestie oder Gnade anheften. Man denke nur an die gewaltigen Dimensionen, welche das Gefängniswesen in der Kriminalwissenschaft unsrer Zeit annimmt, und an die Unsicherheit, mit welcher Theorie und Praxis sich auf diesem Felde noch bewegt.

2.

Für uns steht nach unserm Beruf und nach dem Charakter dieser Zeitschrift das theologische Interesse an dem Problem der Strafe im Vordergrunde und wir müssen uns in bescheidener Entfernung halten bei Untersuchungen, welche dem Wissens- und Lebensgebiete der Juristen und Staatsmänner vorbehalten sind. Wir fassen demnach die strafende Gerechtigkeit zuvörderst als ein Problem der praktischen Theologie, welches eingreifende Bedeutung gewinnt in der Lehre von Sünde, Buße, kirchlicher Strafgewalt und Sittenzucht. Aber auch die bürgerliche Kriminalistik beschäftigt die Seelsorge; in der Volkserziehung gehen kirchliche Pädagogik und bürgerliche Obrigkeit als Hüterin von Recht und Ordnung Hand

in Hand, und daß die bürgerliche Rechtspflege in Erreichung ihrer höchsten Zwecke gegenüber den dem Verbrechen und der Strafgerechtigkeit Verfallenen auf die moralischen Mittel der Religion und auf die Mitwirkung der Seelsorge angewiesen ist, bedarf hier keines Beweises. So ganz auf fremdem Gebiete arbeitet demnach die theologische Ethik nicht, wenn sie ihre Aufmerksamkeit auch in den Bereich der bürgerlichen Rechtspflege hinüberlenkt.

Wenn wir nun aber auf das theologische Interesse an der Sache eingehen, so erscheint es, besonders nach einiger Umschau in der einschlägigen theologischen Litteratur, sehr fraglich, ob eine Untersuchung der ethischen Grundbegriffe von Schuld, Sühne, Buße, Strafe, Versöhnung, Gnade u. s. w. für die Theologie selbst ein Bedürfnis sei. Man lebt auch hier von dem Erbe der Vorfahren, ohne dasselbe durch eigene Arbeit zu vermehren. So hat man sich namentlich in Sachen der geistlichen Rechtspflege, und zwar seit der Zeiten, da bürgerliche und kirchliche Rechtsprechung und Disziplin zu gleicher Zeit und nach denselben Rechtsbüchern geübt wurde, daran gewöhnt, die Begriffe und Vorstellungen aus dem bürgerlichen Rechtsleben auf Treu und Glauben zu übernehmen und in das theologische System zu verweben. Nichts ist in der Theologie geläufiger, als daß man sich Gott nach Aehnlichkeit des menschlichen Richters vorstellt und sich darnach die Begriffe von göttlichem und kirchlichem Richteramt, von Schuld, Buße, Gnade zurechtrichtet, ohne daran zu denken, wie weit größer der Abstand zwischen Gott und einem irdischen Richter ist, als die Aehnlichkeit zwischen beiden. Noch leichtere Arbeit macht man sich, wenn

man für die richterlichen Funktionen der Kirche und des Beichtvaters kurzerhand die Begriffe und Regeln der bürgerlichen Gerichte entlehnt. Es scheint ja allerdings, da man es beiderseits mit menschlichen Richtern zu thun hat, die Aehnlichkeit zwischen geistlichem und weltlichem Gericht eine unmittelbar gegebene und der menschlichen Vergleichung nahe gerückte, in bestimmten Formeln ausdrückbare zu sein. Dennoch hat auch dieses Verfahren seine anfechtbare Seite. Wenn nämlich immerhin ein Unterschied übrig bleibt zwischen der göttlichen und der menschlich bürgerlichen Strafgerechtigkeit, so nähert sich der kirchliche Richter, und zwar sowohl des forum externum wie internum, seiner Bestimmung und Aufgabe umsomehr, je größer seine Aehnlichkeit mit dem himmlischen Richter, je geringer sie also ist mit dem davon verschiedenen Rechtsverfahren. Ob also jene Verschiedenheit bestehe, dies nachzuweisen wird ein besonderer Teil unsrer Aufgabe sein.

Bei all dem geht unsre Absicht nicht auf eine Kritik der theologischen Lehre in dem Sinne, als ob wir die dogmatischen Grundbegriffe und Methoden korrigieren wollten; wir möchten nur die Anwendung, welche von den letzteren auf die Praxis, z. B. der kirchlichen Pädagogik, der seelsorgerlichen Disziplin, gemacht wird, einer Besprechung unterziehen, und dazu berechtigt uns Theorie und Erfahrung, namentlich in der Verwaltung des Bußsakraments.

Bekannt sind aus der Geschichte des Bußwesens die Schwankungen zwischen Strenge und Milde, selbst nach Ueberwindung der eigentlichen äußersten Punkte des Rigorismus und des Laxismus. Die Geschichten von den

alten Bußvorschriften und Bußübungen machen dem weichlichen Christen von heute das Herz beben; die milden Bußen aber und die leichten Absolutionen unsrer jetzigen Bußverwaltung würden den Alten fast wie eine Entnervung der kirchlichen Zucht vorgekommen sein. Und es ist nicht ausgeschlossen, daß dieselben Beichtväter, welche die größte Milde in ihrem Amte üben und den von ihnen auferlegten Sündenbußen völlig den Charakter eines malum passionis nehmen, sich über die Weichlichkeit der weltlichen Rechtspflege, über zu gelinde Strafen und zu weit gehende Begnadigungen beklagen, als ob die alten Zeiten mit ihren blutigen Strafregistern der Welt das Heil gebracht.

Man fühlt sich zwar in unsern Tagen ziemlich sicher im Besitze der goldenen Wahrheit des Mittelweges, besonders seit Ueberwindung des Jansenismus und der damit verwandten überstrengen Richtungen; man rühmt sich auch nicht ganz ohne Recht dessen, daß an Stelle der da und dort eingerissenen Erschlaffung der Kirchenzucht, welche bei manchen Beichtvätern aus der sogen. Josephinischen Aufklärungsperiode fast bis zur Auflösung des Bußsakramentes selbst ging [1]), ein Geist des Ernstes getreten sei, welcher die Milde nur soweit kennt, als der Grundsatz suaviter in modo, fortiter in re zuläßt. Aber

1) Wir verwechseln hier nicht die milde Theorie der sogen. Jesuitenmoral mit der Erschlaffung der Seelsorgepraxis in der Aufklärungszeit. Auch die weitestgehenden unter den „Probabilisten" oder „Jesuiten" suchten wenigstens den Empfang der Sakramente zu fördern und den religiösen Eifer zu beleben; die „Aufklärer" aber waren wohl in ihren sittlichen Urteilen jansenistisch streng, ließen jedoch gerade den wesentlichsten Teil der Pastoral, die Beichtdisziplin, erschlaffen.

es ist doch fraglich, ob wir mit unserm heutigen Bußwesen so ganz zufrieden sein können, ob die von uns geleisteten Bußen dem Charakter der Schuld wirklich entsprechen, ob mit dem häufigeren Besuche des Beichtstuhls, also mit der Vermehrung der richterlichen Urteile auch der sittliche Fortschritt erfolgt sei, oder ob nicht auch hier die große Zahl der Rückfälle auf innere Gebrechen im Bußwesen zurückschließen lasse.

Es gibt in diesen Dingen vielleicht schon eine apologetische Aufgabe, nämlich den Nachweis zu liefern, daß die Milde und das schonende Entgegenkommen in der Verwaltung des kirchlichen Bußgerichtes nicht notwendig mit dem Ernste der kirchlichen Disziplin und mit der dogmatischen Lehre von Sünde und Sündenstrafe im Widerspruch stehe, und daß man gerade dann die milde Praxis billigen könne, wenn sie aus einem richtigen Verständnis der theologischen Grundbegriffe hervorgeht.

Auch für die Wandlungen auf dem Gebiete der kirchlichen Disziplin, für die Ablösung der früheren Beichtzucht durch mildere Mittel der geistlichen Macht und Lehrweisheit wäre vielleicht eine andere Erklärung zu suchen als die landläufige, wornach die Kirche als eine milde Mutter den schwächeren spätgebornen Kindern weniger starke Zumutungen machen wollte, als dem stärkeren Geschlechte einer besseren Vorzeit.

Mag endlich auch die kirchliche Strafgewalt als solche und die Anwendung zeitlicher und körperlicher Strafübel seitens der Kirchengewalt außer Frage stehen und sich als eine unantastbare kirchliche Einrichtung aller weiteren Auseinandersetzung unter den kirchlichen Theologen entziehen, so bleiben doch besondere Formen der kirchlichen

Disziplin, wie z. B. die Reservation der Sünden und Zensuren, der Ablaß, die Komposition oder der Ersatz einer Bußleistung durch eine andere, die Stellvertretung oder das Eintreten der freiwilligen Bußleistung eines Andern für den Bußpflichtigen, nicht ganz unerhebliche Gegenstände prüfenden Nachdenkens.

3.

Die Reflexion über die Strafgerechtigkeit führt uns aber nicht bloß in die Außenwerke, sondern geradezu in das Zentrum der Theologie hinein; es ist die Reinheit unseres Gottesbegriffs, welche auf dem Spiele steht. Wir schädigen Religion und Glauben, wenn wir gestatten, daß an Stelle des reinen Gottesbegriffs Vorstellungen treten, welche mit der göttlichen Vollkommenheit unvereinbar sind.

Zu den Grundlehren unseres Glaubens gehört es, daß Gott ein Vergelter (Hebr. 11,9), ein Richter zwischen gut und böse, zwischen Schuld und Unschuld ist (2 Tim. 6, 8; Hebr. 12, 13; Jakob. 4, 12; 5, 9). Aber es ist doch nicht bedeutungslos, daß „der Vater Keinen richtet, sondern das ganze Gericht dem Sohne gegeben hat" (Joh. 5, 22). Schon unter den Eigenschaften Gottes ist die der richtenden Gerechtigkeit nur eine neben den anderen, neben der Eigenschaft des liebenden Vaters, des vorsorgenden Weltregierers, des weisesten Ordners aller Dinge zu einem jenseitigen Ziele. Vom Sohne Gottes aber, dem der Vater das Gericht über Lebende und Tote übergeben, lehrt uns schon sein Name und der Zweck

seiner irdischen Sendung, daß er in erster Linie sein will ein Erlöser, Mittler und Versöhner.

Bleibt dessen ungeachtet die Eigenschaft oder Funktion Gottes als eines gerechten Richters und Vergelters unerschütterlich stehen, so ist doch darauf hinzuweisen, daß wir schon hier eine symbolische Sprache reden, indem wir die Vorstellung von menschlicher Richterthätigkeit per analogiam auf Gott übertragen; demnach haben wir auch die verschiedenen Funktionen des göttlichen Richtertums nur symbolisch und vergleichsweise zu begreifen, und jede über das Ziel hinausgehende Vorstellung auszuscheiden oder wenigstens nur mit dem Vorbehalt der geistigen Erklärung (Joh. 6, 64; 2 Kor. 3, 6) zu genehmigen.

Unsre Untersuchung führt uns dazu, die Vergleichbarkeit des göttlichen mit dem menschlichen Richter etwas genauer in das Licht zu setzen. Es kommt am Ende das meiste darauf an, ob wir mehr den göttlichen Richter in die Kategorie der menschlichen Justiz herabziehen oder den menschlichen Richter zur Aehnlichkeit mit dem himmlischen erheben.

a. Menschliche Justiz, je primitiver und unmittelbarer, wir können auch sagen je rascher und prompter sie ist, erscheint als Rache; die erste Form der Strafe ist Blutrache (1. Mos. 4, 14, 15); Rache aber, wie weit ist sie entfernt vom Recht, wie schwer einzufügen in die Ordnung des Sittlichen! In der Rache überwiegt das subjektive Moment des verletzten eigenen Ich weitaus die objektive Forderung einer gerechten Ausgleichung und sittlichen Sühne. Nun ist aber nichts gewöhnlicher in der populär-theologischen Darstellung von der Sünde, als die Bezeichnung der letzteren als Beleidigung Gottes,

Verletzung der göttlichen Ehre und Majestät, frevelhafte Antastung des Namens und der Würde Christi. Auch die wissenschaftliche Theologie bedient sich seit dem hl. Anselm der Vorstellung von der Sünde als einer Kränkung der persönlichen Ehre und Würde Gottes, und von der Genugthuung als einem Ehrenersatz für die Gott angethane Injurie [1]). Hierin liegt doch die Gefahr, daß man Gott in die Niederungen menschlicher Denkweise und Wandelbarkeit herabziehe. Man gestatte uns einmal disputationis causa die Folgerungen zu ziehen, welche auf dem Standpunkt der Reflexion so nahe liegen, obgleich wir auch diese Folgerungen für einseitig halten. Man stelle sich also Gott vor, eifersüchtig auf die eigene Ehre bedacht, empfindlich über den geringsten Mangel an Ehrerbietung von Seiten eines Geschöpfes, dessen Niedrigkeit, Armseligkeit und Hinfälligkeit man sonst nicht stark genug betonen kann; Gott, der seine rächende Macht ausübt an einem staubgeborenen, ohnmächtigen, hilflosen Menschenkinde! Durch solche Vorstellung ist Gott doch eigentlich mehr erniedrigt als geehrt, hier wäre die sittliche Ohnmacht fast mehr auf Seite Gottes als der Geschöpfe. Ein Gott, der verlegen wäre um Mittel, seine von ihm geliebten Geschöpfe an sich zu ziehen und vor dem Verderben zu bewahren, und dessen ultima ratio die Rache wäre! Wenn die Strafe doch wenigstens den Erfolg hätte, die Menschen zu bekehren und zu retten! Aber wie klagt nicht der Gott Israels über die Frucht-

1) Ganz richtig erblickt Scheeben (Dogmatik III. S. 338) in der Anselm'schen Theorie die Gefahr einer einseitig juristischen Auffassung, entstanden wohl aus dem mittelalterlichen Recht von der Gutmachung der Ehrenkränkung durch Buße oder Wergeld.

losigkeit der Strafgerichte, womit er sein Volk heimsucht Und in welchem Lichte erscheint nicht die Höllenstrafe, die Summe aller erdenkbaren Qualen und Peinen, als Rache des beleidigten Gottes an seiner gebrechlichen Kreatur!

b. Menschliche Rechtspflege offenbart sich, indem sie die Störung der Rechtsordnung durch entsprechende Sühne auszugleichen strebt, als Gegenwehr gegen eine gesellschaftliche Gefahr, gegen unfügsame und unbotmäßige Elemente, welche Recht, Gesetz und Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft bedrohen; sie bedeutet einen Aufwand öffentlicher Gewalt gegen die Bedrohung der Guten durch die Bösen, der Schwachen durch die Starken, der Rechtsordnung durch frevelhafte Willkür, Eigenmacht und Empörung. Solche Auffassung von der Justiz kommt sowohl in der Idee als in der praktischen Ausführung der Wahrheit näher als die Theorie von der Rache. Dennoch hat auch die Uebertragung dieser Vorstellung auf die göttliche Strafgerechtigkeit ein erhebliches Bedenken gegen sich. Die Sünde sei Empörung, Auflehnung wider Gott, Verweigerung der Gott schuldigen Anerkennung, Usurpation von Rechten und Ansprüchen, die nur Gott zukommen: so sagt man. Aber was ist denn in der Machtstellung, Ehre oder Herrschaft Gottes bedroht durch einen Fehltritt der Kreatur? Welchen Widerstand von Seiten eines sündigen Menschenkindes hat Gott zu erfahren oder zu befürchten? Etwa daß der Frevler über Gott übermächtig werde? Ist etwa Gottes Thron gefährdet, daß Gott genötigt wäre, seinen Machtwillen aufzubieten und seine getreuen Vasallen zum Beistand aufzurufen? Heißt es nicht selbst dem satanischen Reiche eine ungebührliche Standeserhöhung, eine Art von Gottgleichheit zuer-

kennen, wenn man den Bösen gleichsam zum Rivalen Gottes macht, vor dessen Prätendententum Gott zittern müßte! Das hat schon der Freund Jobs besser gewußt, wo er diesem sagt: „Wird wohl aus Furcht vor dir er strafen?“ (Job 22, 4.)

Was hier über die Bezeichnung der Sünde als Beleidigung Gottes oder als Empörung gegen Gott gesagt worden, hat nicht den Zweck, die genannten Vorstellungen als schlechthin unrichtig oder wertlos hinzustellen; dieselben können vielleicht für den volkstümlichen Vortrag gar nicht völlig entbehrt werden, da wir zum Zwecke der Predigt und Katechese der analogischen und namentlich einer möglichst anschaulichen Redeweise nicht entraten können; es sollte nur auf das Unzulängliche und Unwissenschaftliche dieser Vorstellungen hingewiesen und gezeigt werden, daß sie das eigentliche Wesen der Sünde und somit auch der Sündenstrafe nicht zur Geltung bringen.

c. Einen weiteren Vergleichungspunkt zwischen menschlicher und göttlicher Strafgerechtigkeit bieten die Organe, durch welche die Strafe vollzogen wird. Die menschliche Justiz wählt die Werkzeuge der vollziehenden und rächenden Gerechtigkeit auf verschiedenen Stufen der Kulturentwicklung nach verschiedenen Gesichtspunkten aus. Bei einer noch wenig befestigten und geschlossenen Form der menschlichen Gesellschaft nimmt der Beleidigte das Recht der Rache und Sühne für sich persönlich in Anspruch, oder an seiner Statt sind es seine Nächstangehörigen, die Bluts- und Stammesverwandten, welchen die Blutrache eine heilige Pflicht ist; so ist vielleicht schon 1. Mos. 4, 14 zu verstehen, wogegen aber der nächste V. 15 Gott selbst Einsprache thun läßt; jedenfalls darf als Protest gegen

selbstherrliche menschliche Rechtsansprüche 5 Mos. 32, 35 gefaßt werden: „Mein ist die Rache, ich will vergelten."

Eine sittlich und rechtlich höhere Stufe der Strafvollziehung zeigt uns die mosaische Gesetzgebung, wornach die Ankläger oder Zeugen auch die Vollstrecker der gesetzlichen Strafe sein sollen, beziehungsweise das Volk selbst als Rechtsgenossenschaft die Strafe vollzieht. „Die Hand des Zeugen sei die erste, ihn zu töten, und nachher werde angelegt die Hand des übrigen Volkes" (5 Mos. 17, 7; vgl. 4. Mos. 35; Joh. 8, 7). Es liegt hierin ein tief sittlicher Zug verborgen, der dann im Neuen Testament, im Evangelium von der Ehebrecherin, in das bessere Licht tritt. Das Recht, eine Strafe zu vollziehen, wird zu einer peinlichen Pflicht; wer es über sich bringt, seinen Nebenmenschen zur Rechenschaft zu ziehen, um ein Gericht des Zornes über ihn herbeizuführen, der solle auch seiner Verantwortlichkeit dafür eingedenk werden und persönlich für die Klage und ihre Folgen einstehen. Denen aber, welche mit einer gewissen Sucht nach ärgernisgebenden Auftritten oder mit Schadenfreude an den Körper- und Seelenqualen einer niedergeschlagenen und gedemütigten Sünderin sich weiden möchten, hat Christus gesagt: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie."

Eine dritte Stufe menschlicher Justiz offenbart sich darin, daß zu besonderen Organen der Strafvollziehung zu Henkern und Scharfrichtern Leute ausgewählt werden, welche um dieses Amtes willen der gesellschaftlichen Mißachtung verfallen, „unehrlich" sind. Auch hier bricht eine sittliche Idee durch, wenn sie auch nicht ohne sozialethische Verirrung zur Erscheinung kommt. Die Verirrung liegt

in der ethischen Unterschätzung einer Amtsthätigkeit, welche der rechtlichen Ordnung entspricht, und in einem sittlich nachteiligen Vorurteil über den Unterschied und die Wertschätzung der Stände innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Die sittliche Idee aber ist klar und entspricht Röm. 14, 4: „Wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest?" Es ist für den denkenden und fühlenden Menschen keine Lust, sondern Quelle der Seelenangst und eigenen Verdemütigung, über einen gefallenen Mitmenschen den Stab zu brechen, seine Seele zu erdrücken, seine Gebeine zu zermalmen, mit seinem Blute die Erde zu befeuchten, seine Klage und sein Geschrei zu hören, sein Antlitz erblassen zu sehen. Wenn es überhaupt niedriger angelegte Naturen unter den Mitgliedern der bürgerlichen Gesellschaft gibt, so begreift man die Vorstellung, wenn man sie auch nicht billigt, daß zu Schergen und Henkern eben nur niedrigere Naturen sich verwenden lassen.

Aus solchen Vorstellungen nun hat man es zunächst zu erklären, daß die populäre Theologie das Amt der Bestrafung der Sünder, sofern nicht das Gericht der Gnade in der Kirche eintritt, dem Satan überträgt und den Teufel zu Gottes Scharfrichter macht. Einen Anhaltspunkt hiefür scheint allerdings die dogmatische Lehre zu geben, wornach der Mensch um der Sünde willen „der Gewalt desjenigen überantwortet ist, der fortan der Herr des Todes ist, d. i. des Teufels" (Trid. S. V cap. 1); diese dogmatische Lehre ist biblisch begründet (Hebr. 2, 14), aber sie darf dennoch nicht dazu führen, eine Vorstellung von der Stellung Satans zu erzeugen, welche mit dem geistigen Verständnis des Christentums im Widerspruch stünde. Ist etwa damit, daß wir nicht Gott, sondern

den Satan als Exekutor und Rächer uns vorstellen, die reine Gottesidee gerettet? Ist Gott weniger der gekränkte Rächer seiner Ehre, wenn er den Frevler den Teufeln zur Bestrafung überantwortet? Das wäre sogar härter als in der griechischen Mythologie die Verfolgung der Frevler durch die Eumeniden; denn diese heißen die „Wohlgesinnten", die es mit dem Sünder gut meinen, indem sie seinem Gewissen nicht Ruhe lassen bis zur Stunde der Sühne. Man denke doch einmal darüber nach, wie viel Herbes und Schwererträgliches der Gedanke in sich faßt, daß Gott den Menschen zur Strafe der Macht Satans überlassen, daß Gott dem Satan ein Recht über die Menschen eingeräumt habe, ein Recht, welches nun Satan nicht bloß gegen die Menschen, sondern auch gegen Gott ausübt, so daß Gott dem Satan als Lösegeld für die sündige Welt das Blut seines eingeborenen Sohnes zahlt! Weder der Idee Gottes noch der Satans, noch auch nur dem Begriffe der Sünde ist dieser Gedanke ganz angemessen.

Wir vergessen dabei nicht, daß wir uns auf dem Gebiete des Glaubensgeheimnisses bewegen, daß wir demnach z. B. das Wesen der Sünde nicht bloß vom Standpunkte der natürlichen Seelenlehre vorstellig machen dürfen, und daß wir nicht bloß berechtigt, sondern bis zu einem gewissen Grade auch genötigt sind, uns an die biblischen Vorstellungen zu halten, die uns durch die biblische Bildersprache zunächst dargeboten werden. Wir denken auch keineswegs geringschätzig von den Versuchen einiger Kirchenväter [1]), mit der Theorie von dem durch den Teufel

1) Wir verweisen der Kürze halber auf die Darstellung bei Scheeben, Dogmatik II. S. 698. III. S. 324 ff.; 336 f.

erworbenen Recht auf den Menschen und mit der daraus entspringenden Loskaufstheorie das Geheimnis der Erlösung dem Verständnis näher zu bringen, Theorien, welche an der biblischen Ausdrucksweise über die redemtio und an dem Bild von der Handschrift, die gegen uns zeugt und die von Christus am Kreuze getilgt worden ist, ihren Rückhalt haben (Kol. 2, 14). Biblisch ist ja auch die Vorstellung vom Kampfe Christi und seinem Triumphe über die Fürstentümer und Gewalten (Kol. 2, 15.). Indessen ist wohl zu beachten, daß die Loskaufstheorie der Kirchenväter über das hinausgeht, was der Verfasser des Kolosserbriefes positiv sagt; hier wird nämlich der Schuldbrief nicht dem Satan in die Hand gelegt, damit er ihn als Ankläger vor Gott vorweisen könne; auch Offenb. 12, 10, wo Satan der „Ankläger unsrer Brüder“ heißt, erscheint dies nicht als Recht, sondern eben als eine Anmaßung Satans. Der Schuldbrief gegen die sündige Menschheit — liegt im Gesetz, welches gegen uns zeugt. Die Unmöglichkeit, daß die unerlöste Menschheit das Gesetz erfülle, wird zugleich gegen uns zur Anklage und bringt uns die Unfähigkeit, selbst und aus eigenen Stücken Genugthuung zu leisten, zum Bewußtsein. Wir lesen im Gesetze unsere Schuld und harren dessen, der uns von diesem Ankläger erlöst. Es ist also der Gedanke des Apostels, zu zeigen, daß uns Christus von der Herrschaft des Gesetzes befreit und daß nicht, wie die Judaisten wollen, das Gesetz seine Forderung auch noch gegen die Erlösten geltend machen könne. (Vgl. Ephes. 2, 15.)

Das ist ja gerade, was unsre Theologie beschwert, daß die theologisch-ethischen Begriffe von Sühne und Erlösung in die juristischen Gedankenkreise von satisfactio

und redemtio eingezwängt worden sind. Daraus entstehen populäre Vorstellungen und wissenschaftliche Theorien, welche uns immer wieder die Verteidigung unsrer Kirchenlehre erschweren und welche man abstreifen muß, wenn man zum geistigen Verständnis vordringen will. So verhält es sich mit der Loskaufstheorie. Welches Recht kann Satan auf die Geschöpfe Gottes erwerben, um das Gott selbst mit ihm zu streiten hätte! Kann aus der Gegnerschaft Satans gegen Gott ihm ein Anrecht auf andere Widersacher Gottes, etwa unter dem Rechtstitel der Verführung, entstehen? Oder ist etwa ein Ausgleich geschlossen zwischen Gott und dem Satan? Dies wäre allenfalls noch vorstellbar, wenn die Thätigkeit Satans als rächende und peinigende etwa den Zweck der Läuterung hätte, wodurch die verführten Gotteskinder die Bitterkeit der Gottentfremdung empfinden und sich nach den Gütern des verlornen Vaterhauses zurücksehnen lernten; man möchte ja auch von der göttlichen Strafverfügung das Moment der poena medicinalis nicht ganz trennen. Allein wo Satan eine Befugnis ausübt, da geht seine Absicht und sein ganzes Wirken nur auf eine neue Verführung, auf Vertiefung des Zwiespaltes zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe, auf weitere Ausbreitung des Bösen, auf Unbußfertigkeit. Welch ein Ausgleich also, bei welchem nicht das Reich Gottes, sondern Satans Reich den Gewinn hat.

Es ließe sich an manchen mit dem bisherigen zusammenhängenden Lehrpunkten erweisen, daß man mit den scheinbar l e i c h t e n Erklärungen und mit groben Vergleichungen theologische Schwierigkeiten mehr erhöht als löst. Man denke nur an die Begriffe von Verzeihung, Gnade und

Gnadenwahl. Wo Strafe Rache ist, wo bleibt die Gnade? Wo Gottes Zorn den Sünder dem Satan in Knechtschaft und Leibeigenschaft hingibt, wo bleibt die Liebe? Und wer unterscheidet unter der großen massa damnationis die Wenigen, denen der Kaufpreis des kostbaren Blutes zu nutzen werden soll?

Die heutige Bußpraxis ist der Theorie vorangeeilt; sie hat den Rigorismus in der Beurteilung der menschlichen Handlungen und in der Auferlegung von Bußleistungen (poenae, poenitentiae) von sich abgewehrt; sie bedarf aber dafür der psychologischen Rechtfertigung; der einseitig juristische Standpunkt führt zum Rigorismus, und die heutige Kasuistik mit ihrem System von mildernden Umständen erscheint wie eine Abwälzung des Sittengesetzes, wenn man für sie nicht andere Grundlagen als die der populären Satisfaktions- und Redemtionstheorie zu finden vermag.

Wahrer als die genannten Theorien ist schon der Grundsatz Weish. 11, 17, „daß, womit Jemand sündigt, er auch damit gestraft werde." Die Sünde trägt ihre Strafe in sich; das ist die von Gott gesetzte Ordnung. Gott bedient sich seiner Geschöpfe, um hienieden seine Zwecke zu erreichen; ihm dienen die bösen Geister, wie, die bösen und guten Menschen; seine Diener sind auch die Elemente und Naturkräfte; aber wo Gottes Fügung in Strafgerichten menschengeschichtlicher oder elementarer Art, im Strahl des Blitzes oder in der blutroten Kriegsfakel, in Siechtum oder Pest oder Hungersnot die Menschen heimsucht, da trifft es Unschuldige und Schuldige, Sünder und Gerechte. Das sollte man nicht vergessen.

Unsre heutige Welt bedarf nicht die Milch der Kinder, sondern starke Speise (Hebr. 5, 12). Es sind nicht die

schlimmsten Männer, sie verdienen vielmehr alle Berücksichtigung, die eine psychologische Begründung für die Katechismuslehren verlangen.

4.

Wenn demnach beide, Rechtswissenschaft und Theologie, an dem Problem der Strafe ungefähr zu gleichen Teilen beteiligt sind, so müßte es doch wohl möglich sein, daß beide zu einander in eine solche Beziehung träten, aus welcher für beide eine annehmbare und einleuchtende Lösung des Problems sich ergäbe. Unter der Voraussetzung allerdings, daß „die Juristen schlechte Christen“ sind, wäre es für die Christen, nämlich die Theologen und kirchlichen Richter, ein Vorwurf, wenn sie gar zu gute Juristen wären. Die Kirche scheint in der That mehrfach sich in einen Widerstreit mit der bürgerlichen Justiz zu stellen; sie fühlt sich als die Vertreterin und Vermittlerin der Verzeihung, der Straflosigkeit; sie entzieht sogar den Verbrecher durch ihr Asylrecht, ja in gewissem Sinne durch Dienst- und Zeugnisverweigerung dem bürgerlichen Richter; denn ein solcher Sinn liegt in der Verhängung der Irregularität über die zu einem Todesurteil Mitwirkenden. Als ein verdienstliches Werk galt nach Matth. 25, 36 das Liebeswerk an den Gefangenen, Linderung ihres Elends, womöglich Befreiung aus der Gefangenschaft. Zu diesem Zwecke bildeten sich eigene Fraternitäten und Schwesterschaften der misericordia et caritas und sonstige kirchliche Stiftungen zu Gunsten der in Gefängnissen sich Befindenden [1]). Gewiß hatte man hiebei nicht bloß unschuldig Gefangene, Kriegs-

1) Handbuch des Gefängniswesens I. S. 80.

gefangene oder in Schuldhaft Befindliche im Auge; sondern die Kirche vertritt ein Prinzip der Humanität, wo menschlicher Zorn grausam und unversöhnlich ist und wo die Grausamkeit der Strafeinrichtungen das Maß menschlicher Schuld zu übersteigen droht. Der Kirche kommt es auch zu, für die zum Tode Verurteilten die Gnade zu erflehen. Der Grund hievon liegt nicht etwa in einem Kompetenzstreit oder dem Anspruche der Kirche, ihr Gericht an Stelle des weltlichen treten zu lassen oder gar die von der rechtmäßigen Auktorität geübte Justiz zu durchkreuzen, sondern in dem Berufe der Kirche, den Gefangenen Erlösung zu verkünden (Luk. 4, 19) und die allein sühnende Kraft des Blutes Christi zur Geltung zu bringen.

Um nun zu verhindern, daß Juristen und Theologen feindliche Brüder werden, ließe sich vielleicht der Vorschlag machen, daß die Juristen sich ungefähr in demselben Verhältnisse der theologischen Auffassung von der Strafe nähern, als die Theologen sich von der juristisch-formalistischen Behandlung der einschlägigen ethischen Begriffe befreien; die Juristen müßten sich mehr an der Theologie, die Theologen weniger an der juristischen Praxis orientieren. Daß bei diesem Vorschlage beide Teile gewinnen würden, dies zu zeigen ist der eigentliche Kern unsrer Abhandlung.

Zwar werden wir der Rechtswissenschaft ihren Anspruch auf Selbständigkeit auf ihrem Gebiete nicht verkürzen. Die Rechtspflege, schon ehe es eine Rechtsgelehrtheit gibt, schöpft das Recht inhaltlich aus dem Naturgesetz, entsprechend den ewigen und unverlierbaren Ideen von Recht und Gerechtigkeit; aus ihnen entspringt zunächst das ungeschriebene Gesetz, und dieses wieder wird

ausgelegt und im einzelnen Falle anwendbar gemacht durch das gemeinsame Rechtsbewußtsein, welches wegen seiner instinktartigen Offenbarungsweise auch Rechtsgefühl heißt. Aber da, wie Aristoteles sagt, das Recht nicht wie das Feuer ist, welches bei Griechen und Persern gleich brennt, so muß das formale Recht und der jeweilige Ausspruch des Rechtsbewußtseins einer Rechtsgenossenschaft auf seine Quellen und Gründe zurückgeführt werden. Hiebei sind die berufenen Erforscher des Rechts zunächst auf die Erfahrung und die Ueberlieferungen der Alten angewiesen; die Rechtspflege hat ihre Geschichte und macht Geschichte, sie schreibt ihre Entscheidungen den Nachkommenden als Lehre vor und fixiert sie in Form von Denksprüchen, Weistümern, Rechtsregeln, Gesetzbüchern; sie befolgt Beispiele und gibt Beispiele. Aber in sehr vielen Fällen des buntgestaltigen Lebens verstattet die Rechtserfahrung nur einen Schluß von Aehnlichem auf Aehnliches, nicht von Gleichem auf Gleiches; um der wirklichen Gerechtigkeit nahe zu kommen, muß das Auge, welches im Dunkel der verworrenen Menschen-Rechte und -Pflichten sehen soll, durch die Wissenschaft — nennen wir es Philosophie — geübt und geschärft sein. Wären wir nun im Besitze jener reinen philosophischen Erkenntnis, welche auch für uns das höchste Ideal menschlichen Wissens wäre und welche uns die unverfälschten ewigen Gesetze und Rechte auslegte, des sog. Naturrechtes in seiner Reinheit und Allgemeingiltigkeit, oder des „Rechtes, das mit uns geboren ist", so wäre zwar die Anwendung der Lehre auf den einzelnen Fall richterlicher Entscheidung immer noch menschlichen Zufälligkeiten unterworfen, aber die Ziele wenigstens lägen klar vor uns. Allein

die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht steht nicht für sich selbständig da, sondern nur als Teil eines Systems der Philosophie, als Ausfluß einer bestimmten wissenschaftlichen Weltanschauung und ist darum allen Schwankungen des philosophischen Denkens unterworfen. Das Recht im juristischen Sinne müßte das Gewisseste sein, was Menschenverstand von sich aus finden und erkennen kann; das Recht im philosophischen Sinne aber ist das Ungewisseste. Die Rechtspflege kann sich nicht von unsichern und schwankenden Begriffen der Zeitphilosophie abhängig machen, sondern sie bildet selbst einen lebendigen Protest gegen jede philosophische Weltanschauung, welche die Begriffe von Recht, Schuld, Sühne, Freiheit und Gewissen auflöst. Ohne Gewissen gibt es keine Justiz; das Gewissen aber setzt Religion voraus; der Gottesglaube, nicht die subjektive philosophische Ueberzeugung formiert das Gewissen; der Gottesglaube aber ist ein Element der Religion, und von da entnimmt auch der Richter die Begriffe von Schuld und Verantwortung, Buße, Strafe und Gnade. Der einzige feste Pol „in der Erscheinungen Flucht" ist daher auch für den Richter der Gottesglaube der Offenbarung; auch das Naturrecht der Scholastik ist eben ein Teil der „christlichen" Philosophie, d. h. jener Wissenschaft, welche der von der Offenbarung erleuchteten Vernunft entspringt.

Diese kurzen Aphorismen über das Verhältnis der Rechtswissenschaft zur Philosophie müssen für unsern Zweck genügen. Gerne anerkennen wir aber hier umgekehrt die Dienste, welche die Justiz der Ethik leistet. Indem der Richter Schuld von Unschuld scheidet, das Unrecht bis in seine Schlupfwinkel verfolgt, gleiches Recht für

Alle übt, den Sophismen des Verbrechertums das gemeine Rechtsbewußtsein und die Forderungen des Sittengesetzes entgegenstellt und die Irrtümer der sittlichen Vorstellungen der gefallenen Menschennatur berichtigt, trägt er dazu bei, die Gewissen zu wecken, die sittlichen Begriffe zu befestigen, die Volksmoral zu läutern und die Auktorität des Sittengesetzes zu befestigen.

Vielleicht könnten wir nun der Rechtspflege alle die Dienste, welche sie der Ethik leistet, genugsam dadurch vergelten, daß wir derselben das christlich gewordene Naturrecht darbieten, um sich an ihm über die ewigen göttlichen Gesetze und Ordnungen Rats zu erholen. Aber dieses Naturrecht ist ja selbst abhängig von der Offenbarung; es ist darum ein geraderer Weg, wenn wir unmittelbar zur theologischen Ethik greifen und sie darüber befragen, ob nicht die Theologie tiefere Aufschlüsse über den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung, das Problem der Strafe, zu geben vermöge.

R. Garofalo[1]) meint: »La justice humaine ne peut qu' imiter la nature«. Selbst wenn dies nicht im materialistischen Sinne gemeint wäre, wornach das Verbrechen lediglich eine Anomalie des Organismus bedeutet, erinnert ein solches Wort unwillkürlich an ein ähnliches aus der Aesthetik, welches hier wie der Schlüssel zum Paradies angesehen wird, daß nämlich die wahre Kunst in der vollendetsten Nachahmung der Natur bestehe. Ist diese Lehre aber bezüglich der Kunst schief und einseitig, so ist sie bezüglich der Justiz unwahr und verderblich. Nicht die Natur, sondern Gott muß der Richter nach-

1) Étude sur la nature du crime et la théorie de la pénalité. Naples.

ahmen. Das Böse, das der Richter zu sühnen hat, ist nicht ein bloßes malum naturae, die Zwecke die der Richter anzustreben hat, sind nicht bloße bona naturae; die Mittel, mit denen er seine Zwecke erreicht, sind nicht bloße auxilia naturae. Wie im Gebiete des Schönen, so gibt es auch auf dem Gebiete des Rechts und der gesellschaftlichen Ordnung, wenn man nur die natürliche Erscheinung der Dinge kennen lernt, viel mehr unaufgelöste Dissonanzen als Momente der Harmonie und Versöhnung. Das Schöne in der Natur muß aus einer Fülle von Verworrenheit, Wildnis, Verwüstung, Schmutz und Gemeinheit herausgehoben und dann von liebender Hand geschont und gepflegt werden, dann erst gewinnt es jene Gestalt, welche der Künstler erfassen und zur Freude und zum geistigen Genusse seiner Mitmenschen nachbilden kann; ohne Ausscheidung und ohne geistige Nachhilfe ist die Natur wüste und bietet nur Bilder der Unordnung und Zerstörung, trotz aller Schwärmerei und trotz des modernen Geschmacks am Hautgout des Moders und der Fäulnis. So gibt es in der Menschennatur ein Gebiet, auf welchem viel eher der Gegensatz von Recht und Ordnung als diese selbst die gewöhnliche Erscheinung bildet. Die äußere Natur arbeitet in den rohesten, schonungslosesten Formen an der Vernichtung und Zerstörung ihrer eigenen Gebilde, und gegen das Schöne und Zarte wütet sie erst recht erbarmungslos. Auch die menschliche Gesellschaft, dem bloß natürlichen Triebe überlassen, wütet gegen sich selbst und läßt Unschuldige wie Schuldige büßen. Gesetzt auch, der Philosoph denke bei der „Nachahmung der Natur" nicht an die niedrige unbelebte Natur im Sinne des Materialismus, sondern an die geistige Natur,

welche im Geistesleben der Menschheit, in der Menschheitsgeschichte, im Rechts- und Kulturleben zur Erscheinung kommt. Aber was soll es heißen, die Natur nachahmen, hier, wo überall nicht Natur, nicht pure unverfälschte Natur, weder die Natur nach Rousseau, noch die der Naturmenschen im Sinne der modernen Völkerkunde zu Tage liegt, sondern wo überall Kultur, Ueberlegenheit des Geistes über die Natur zur Erscheinung kommt, so daß die wahrsten, anziehendsten, nachahmungswertesten Vorbilder überall da sind, wo Kultur, Geistesmacht und Geistesarbeit die rohen Natursitten und Rechtszustände gebändigt und veredelt hat.

Der naturalistische Standpunkt ist hier in jedem Betracht unzulänglich; auf ihm verliert sich jede ethische Auffassung von Recht und Unrecht, von Sühne und Strafe; auf ihm ist Unrecht nur, was empirisch störend oder schädlich ist, Sühne nur Vernichtung der widerstrebenden Gewalten [1]). Die Nachahmung der Natur führt nur zur Selbstrache, zum Faustrecht, nicht zur Strafe im Namen einer höheren Auktorität; sie führt ferner zur Emanzipation von den geheiligten Normen des Rechts; sie führt zu Richtersprüchen, wie wir sie neuestens von französischen Gerichten erfahren haben, wo der geständige Mörder einer ungetreuen Gattin, die verlassene Halbwelt-Dame, die einen treulosen Liebhaber vergiftet, freigesprochen werden.

1) In diesem Sinne heißt es auch bei Ihering (Zweck im Recht I. 2. Aufl., Leipz. 1884, S. 461): „Die Volksjustiz ist erfahrungsgemäß viel grausamer als die Staatsjustiz; jene knüpft den ertappten Schafdieb einfach auf, diese steckt ihn blos auf vorübergehende Zeit ins Gefängnis. Die Organisierung des Strafrechts durch die Staatsgewalt enthält für den Verbrecher eine nicht geringere Wohlthat als für die Gesellschaft."

5.

Wenden wir uns nun um Aufschlüsse an die Theologie, so stehen wir zugleich vor den Mysterien unseres Glaubens; die Begriffe von Schuld und Strafe gehören ebenso wie die von Sünde und Erlösung in den Kreis der Offenbarungswahrheiten, und zwar gilt dies nicht allein vom Allgemeinbegriff, sondern von jedem einzelnen Akt, welcher der Verantwortung unterliegt, sei es nun Verdienst oder Schuld. Zum Schuldmoment im theologischen Sinne genügen noch nicht jene Kriterien, an denen das gemeinmenschliche Urteil oder der gemeine Menschenverstand die Uebertretung erkennt, obgleich das theologische Urteil diese Kriterien nicht ausschließt sondern voraussetzt, also z. B. den äußeren Thatbestand (quaestio facti) und das innere Bewußtsein von der Rechtswidrigkeit der Handlung (quaestio iuris). Um die Schuld ganz zu bestimmen, muß man noch das Verhältnis des Handelnden zu der übernatürlichen Ordnung, näher den Sünden- oder Gnadenstand in Betracht ziehen. Und dieses Moment ist so sehr im Dunkel des Geheimnisses verschlossen, daß es sich nicht bloß der fremden Beurteilung sondern gewissermaßen sogar der eigenen Selbstbeurteilung im Gewissen entzieht, so daß „der Mensch nicht weiß, ob er der Liebe oder des Hasses wert sei“ (Ekkles. 9, 1).

Die natürliche Ordnung der Dinge ist nun aber eine Abschattung der übernatürlichen. *Der menschliche Richter, welcher berufen ist, „einen fremden Knecht zu richten“, muß, soweit Menschen es vermögen, nach Gottes Gedanken richten.* Die Gedanken Gottes aber sind in einer Schrift geschrieben, die man zu lesen gelernt haben muß.

Alles Irdische ist nur Gleichnis. Dies gilt ganz besonders auch von der menschlichen Sprache in ihrem Bedürfnisse, das Uebersinnliche und Uebernatürliche, die Gedanken Gottes, darzustellen; sie muß der sinnlichen Hülle, des irdischen Abbildes vom himmlischen Urbilde sich bedienen. Schon um das Geistige innerhalb der natürlichen Ordnung darzustellen ist unsre Sprache figürlich; selbst das Wort Begriff stammt von der körperlichen Aktion des Greifens und Umfassens; um wie viel mehr brauchen wir das Bild oder Symbol, wenn wir das Uebernatürliche der geistigen Anschauung nahe rücken. Die Sprache, in denen uns Gottes Gedanken verkündet werden, die Offenbarungsurkunden erheben sich zur Posie, indem sie für die Darstellung der göttlichen Geheimnisse der irdischen Bilder und Gleichnisse sich bedienen und durch die sinnenfällige Hülle eine geistige Sache, durch den kreatürlichen Schein ein dauerndes Sein andeuten.

Von irdischen Sitten- und Rechtszuständen sind demnach auch die Ausdrücke genommen, mit welchen das sittlich religiöse Verhältnis der Menschen bezeichnet wird; die Ordnung des irdischen Rechtsstaats ist auf den Gottesstaat übertragen worden. Das Gesetz Gottes hat seinen Namen vom bürgerlichen Gesetz, Gottes Zorn entspricht der menschlichen Rache, geistiger Tod ist genommen vom leiblichen Tod; in allen diesen Bezeichnungen ist Wahrheit enthalten, aber eben wie das Symbol Bezeichnung für eine Wahrheit ist; wir müssen aus der irdischen Analogie auf eine höhere Realität schließen.

Es liegt nicht an den Verfassern der Heiligen Schrift, wenn ihre Bildersprache mißverstanden und grob buchstäblich gefaßt wird. Es gehört schon zu den Elementen

des Unterrichts, die Katechumenen auf den Unterschied zwischen Wort und Sinn, z. B. bezüglich des Auges Gottes, hinzuweisen. Während es aber selbstverständlich ist, daß die Schilderungen vom Himmel als einem Freudensaal, in welchem die Gäste im Feierkleide kommen, um sich zum Hochzeitsmahle des Lammes niederzusetzen, der sinnlich plastischen Form entkleidet und in einem geistigen Sinne gedeutet werden, hält man mit Zähigkeit am buchstäblichen Sinne und an der materiellen Vorstellung fest, wo man vom Zorne Gottes, von Gottes Zuchtrute, vom Feuerpfuhl der Hölle, von Heulen und Zähneknirschen und von den Ketten liest, mit denen Satan in den Abgrund gebunden ist. Daß wir Menschen doch so grausam sind, daß uns die grausamste Form der Bestrafung unsrer Mitgeschöpfe die mundgerechteste ist! So folgt man auch Dante lieber in die plastischen Schilderungen der Qualen des Inferno, als in die geistigen Freuden des Paradiso.

Es bildet eine Frage für sich, ob man für Zwecke der Predigt und des Volksunterrichts, namentlich auch in den Andachts- und Erbauungsbüchern, der sinnlich plastischen Vorstellungen entbehren könne oder nicht. Die Sprache der hl. Schrift zu sprechen kann nicht unzulässig sein. Aber Aufgabe der Predigt und des Unterrichts ist es, die hl. Schrift, dunkel und geheimnisvoll wie sie ist, zu erklären und die Siegel ihrer Symbolik zu lösen. Wir dürfen allerdings die sinnliche Einkleidung nicht so weit preisgeben, daß mit der Hülle der Kern selbst weggeworfen wird. Jedoch nicht herabzusteigen zu den derben Vorstellungen der Menge, sondern das gläubige Volk

zu reineren Anschauungen und Begriffen zu erheben, darin liegt der Triumph der Religion.

Vom Standpunkt der Theologie aus ist die schuldhafte Uebertretung (malum actionis) ein geistiger Vorgang, und so ist auch die Strafe ein geistiger Prozeß, die konkrete Fassung der Strafe als ein körperlich empfundenes Uebel (malum passionis) ist nur ein Symbol eines inneren Vorgangs, das nicht notwendig nur ein Leiden (passio), sondern auch ein Handeln (Sühne, satisfactio) sein kann.

Nach St. Thomas von Aquin [1]) bedeutet Sünde Störung der rechten Ordnung, und die Ordnung selbst rächt sich am Sünder, indem sie ihn beugt und niederzwingt; in dieser depressio liegt die Strafe. Die durch die Sünde verletzte Ordnung ist aber eine dreifache; sie bezieht sich sowohl auf das eigene Wesen der für ihr Thun verantwortlichen Kreatur (ordo propriae rationis) als auf das Verhältnis des einzelnen Menschen zur menschlichen Gesellschaft im geistlichen oder weltlichen, im politischen oder ökonomischen Sinne, als auch endlich auf das Verhältnis des Geschöpfes zu seinem Schöpfer. Daher vollzieht sich auch eine dreifache Strafe, von Seiten der eigenen Vernunft oder des Gewissens, von Seiten der Mitmenschen, von Seiten Gottes. Hievon ist nun das erste und zweite Moment leichtverständlich und klar. In Beziehung auf die eigene Person ist die Wirkung der Sünde Abfall von ihrer Bestimmung, Zerreißung des Lebensbandes, das den Menschen mit Gott verknüpft! Untreue gegen das bessere Selbst, die Folge davon Haltlosigkeit, Angst, Irrtum, Vorwurf des Gewissens, Hilf-

1) S. Theol. 1. 2. qu. 87. Art. 1.

losigkeit. In Beziehung auf die Gesellschaft bedeutet die Sünde Treubruch und Friedensbruch, Feindseligkeit, Unverträglichkeit; die Folge davon die Ausstoßung, Friedlosigkeit und köperlicher Zwang — oder Verstoßung in die Fremde, in das Elend.

Dagegen müßte man etwas vorsichtig sein, das Verhältnis der Sünde zu Gott zu definieren und Gott wie eine Person neben die kreatürlichen Personen zu stellen. Wir geben zu, die Sünde enthalte noch ein Moment über das hinaus, daß sie im Handelnden selbst und in seinem Verhältnis zu den Mitmenschen die rechte Ordnung stört; wir finden sogar in erster Linie entscheidend die Beziehung der Sünde auf Gott, weil die böse That nur durch diese Beziehung Sünde im theologischen Sinne wird. Aber worin besteht denn neben der Vernunftordnung und der Gesellschaftsordnung die göttliche Ordnung, welche durch die Sünde gestört werden könnte? Von der Sünde als Beleidigung Gottes oder als Empörung gegen Gott war schon oben die Rede. Wollten wir doch einmal anthropopathisch reden, so läge es noch näher, an gekränkte Liebe, an das durch Undank und Ungehorsam gekränkte göttliche Vaterherz zu denken. Wenigstens legt uns die Offenbarungslehre, besonders im Neuen Bunde, die Vorstellung eines um der Liebe willen leidenden und verwundeten Gottes näher, als die eines zürnenden und rächenden. Worin aber liegt der Schmerz Gottes über die Sünde? Was kann der Mensch Gott Leides anthun? Was verliert Gott, wenn eine Menschenseele, ein Menschenglück verloren geht? Nicht Gott verliert, sondern der Mensch; nicht um Seinetwillen empfindet Gott Schmerz oder Mitleid, sondern um des Menschen willen; nicht Gottes Glück

ist gestört, sondern des Menschen Glück; nicht zur eigenen Satisfaktion dienen darum die Veranstaltungen, durch welche Gott das Gleichgewicht in der gestörten sittlichen Ordnung wieder herstellt durch Sühne, Buße, Strafe, Reue und Versöhnung. Der Zweck Gottes sowohl mit Strafandrohung als mit Strafverhängung ist daher nicht — sit venia verbo — ein egoistischer, sondern geht ganz und einzig auf das Wohl seiner Geschöpfe und ist ein durchaus ethischer.

Nach dem Gesagten tritt in dem Begriff der Strafe das Moment der Genugthuung, obgleich wir es nicht ganz entbehren wollen, in den Hintergrund, dagegen das der Wiederherstellung der gestörten Ordnung in den Vordergrund. Gleichwie aber von dem Sündenübel drei Lebenskreise betroffen werden, so sind auch an dem Werke der Wiederherstellung drei Faktoren beteiligt, welche gegen die Störung reagieren und das störende Element auszustoßen und zu überwinden bemüht sind; wir können sie nennen: Gott, das eigene Gewissen, und die menschliche Gesellschaft.

Als zweiten Faktor der Reparation oder Reaktion nannten wir das eigene Gewissen des Sünders. In der That findet sich in dem Innern des Sünders eine Bewegung, in welcher das bessere Selbst ankämpft gegen die innere Entzweiung und Erniedrigung, gegen die eigene Selbstvernichtung. Freilich sind diese inneren Regungen, sittlichen Reaktionen und Anstrengungen in verschiedenen Menschen sehr ungleiche, unberechenbare und von sehr unbestimmtem Erfolg. Sagen wir es sogleich: der Mensch kann weder sich selbst strafen noch sich selbst erlösen! Der Mensch kann wohl durch Selbstüberwindung und

sittliche Uebung, durch freiwillige Entbehrung und Kasteiung eine gewisse Gewalt und Herrschaft über sein besseres Selbst zurückgewinnen und dem Bösen Einhalt thun; man mag darin eine gewisse Selbstpeinigung, ein freiwilliges malum passionis erblicken; aber es liegt darin nicht die eigentliche Heil- und Sühnkraft, wie wir sie dem Strafübel zuschreiben; das Vergießen des eigenen Blutes ist noch keine Sühne für vergossenes fremdes Blut. Gleichwie vielmehr die Sünde Ungehorsam gegen einen fremden Willen, Unbotmäßigkeit gegenüber einer höheren Auktorität ist, so gehört zum Begriff der Strafe die Unterordnung unter den Willen eines höheren Herrn. Das ist schon etwas von jener Reue, welche nach Seneca den Sünder nahezu zum Unschuldigen macht. Was endlich den dritten Faktor, die menschliche Gesellschaft anlangt, so kommt ihm eine doppelte Bestimmung zu; die menschliche Obrigkeit als Vertreterin der Rechtsordnung straft nicht bloß so weit, als es die Notwehr, die Pflicht der Selbsterhaltung oder die Abwehr der die soziale Ordnung bedrohenden Gewalten erfordert, sondern sie waltet eines höheren Auftrages, weil nach der göttlichen Weltordnung Gott das, was die Geschöpfe leisten können, auch durch die Geschöpfe vollziehen läßt, so daß die Geschöpfe Werkzeuge der göttlichen Plane und Fügungen sind. So ist die weltliche wie die kirchliche Obrigkeit Dienerin Gottes und Vollzieherin seiner Gerichte; sie ist es aber eben, so weit ihr Arm reicht und so weit sie sich in Einheit mit den göttlichen Absichten weiß; sie ist Vertreterin göttlicher Rechte und Vollstreckerin göttlicher Mandate, und muß ihres Amtes nach Analogie der göttlichen Gedanken walten.

Wir ziehen zunächst aus dem Gesagten die Folgerung, daß auch die von der weltlichen Justiz verhängte Strafe nicht zunächst und unmittelbar das Wohl des Ganzen, sondern des Einzelnen im Auge haben muß; das sozialethische Moment muß hinter dem individualethischen zurücktreten; nicht utilitarisch, sondern ethisch, reinigend, sühnend, soll die Strafe wirken. Die Strafe selbst ist nur eines von mehreren Dingen, welche das gestörte Seelen- und Gesellschaftsleben wieder in Ordnung bringen, sie kann ihren Zweck voll und ganz nur erreichen, wenn sie im rechten Zusammenhange steht mit den anderen Faktoren des Heils, der Gesetzgebung, der Regentenweisheit, der Religion u. s. w. Die strafende Gerechtigkeit darf sich nicht vermessen, durch Strafe Alles zu erreichen, was zur Herstellung der rechten Ordnung gehört; ja es ist denkbar, daß da und dort auch unnötig gestraft werde, wo der Zweck mit anderen Mitteln besser erreicht würde. Das Böse rächt sich selbst. Und muß denn alles Unebene mit Härte und Zorn ausgeglichen werden! Die reine Abrechnung zwischen Schuld und Sühne muß doch dem jenseitigen Gerichte vorbehalten sein!

Fassen wir das Ergebnis der bisherigen Erörterung kurz zusammen. Die menschliche Justiz wie die Theologie ist an dem Problem der Strafe beteiligt. Der Begriff der Strafe gehört zunächst der Rechtsphilosophie oder dem „Naturrecht" an. Die aus der Rechtsphilosophie fließenden Erkenntnisse dienen dem Richter dazu, Schuld und Strafe richtig zu begreifen und zu bemessen; sie dienen auch dem Theologen dazu, die Lehre von Sünde, Sündenstrafe, Sühne und Gnade dem gemeinen Verständ-

nis näher zu bringen, das Mysterium der Sünde und der Erlösung wissenschaftlich zu erklären. Die Rechtsphilosophie aber oder das Naturrecht als ethische Disziplin hat zwischen zwei Erkenntnisquellen zu wählen, die eine entspringt dem Naturalismus, zuweilen auch als Realismus oder Positivismus bezeichnet, die andere dem Idealismus. Die ethische Erkenntnis, welche sich auf der Erfahrung, auf der Beobachtung des Rechtslebens im Laufe der Menschheitsgeschichte aufbaut, kommt über den Naturalismus nicht wesentlich hinaus, wenn sie sich nicht stets am Idealismus, an der Geisteswissenschaft oder Theologie orientiert. Schon die Psychologie, durch welche die Erkenntnis von Recht und Unrecht, Schuld und Buße vertieft werden muß, behauptet ihren höheren idealistischen Charakter nur durch ihre Verbindung mit der Offenbarungsreligion, aus der sie ihre Nahrung zieht. Auch der Strafrichter muß an der strafbaren Handlung nicht bloß den körperlichen Akt, sondern die geistige That erfassen; nicht der Schaden, sondern die Schuld ist Objekt der Strafgerechtigkeit. Darum muß auch die Strafe geistig wirken. Nicht Reparation eines materiellen Schadens, sondern geistige Sühne muß ihr Zweck sein. Auf die Person des Uebelthäters, nicht bloß auf äußere Güter oder Rechte muß die Strafe gerichtet sein.

Wollen wir dem Axiom de internis non iudicat praetor einen ethischen Sinn abgewinnen, so kann dasselbe nur in dem beschränkten Sinne angenommen werden, daß die Funktion des Richters, der nur den äußeren Thatbestand prüft, für den eigentlichen Zweck der Schuldigsprechung und der Strafe nicht ausreiche. Die Ver-

vollkommnung des Strafrechts ist daher nicht in der Richtung des Naturalismus zu erreichen; auch die Geschichte, speziell die Geschichte der Rechtspflege als ein Teil der allgemeinen Kulturgeschichte, führt nicht über den Naturalismus hinaus und wird für uns eine Lehrmeisterin nur dann, wenn sie mit der Fakel des Idealismus, der wahren Geisteswissenschaft beleuchtet wird.

Um so viel weniger kann es für die Theologie ersprießlich sein, für Klarstellung ihrer Lehre vom Rechtsverhältnis zwischen Gott und dem Sünder und für die Zwecke der kirchlichen Jurisdiktion sich Rats zu erholen bei einem juristischen Formelwesen, welches über das Axiom de internis non iudicat praetor nicht hinauskommt und mehr und mehr dem Naturalismus zu verfallen droht.

Haben wir im obigen als eine ideale Forderung es ausgesprochen, daß der Richter nach der Aehnlichkeit Gottes richte, so bleibt uns als die nächste Aufgabe übrig zu zeigen, wie Gott richtet, um zu lernen, wie Menschen richten und strafen sollen. Nach der naturrechtlichen kommt die religiöse Auffassung von der Strafe in der Lehre von der Sühne, vom Opfer und von der Erlösung.

2.

Zur Geschichte Gregors VII und Heinrichs IV.

Von Repetent Zisterer.

Mit der Hierarchie unter Gregor VII hat sich der Altmeister deutscher Geschichtsschreibung Leopold von Ranke noch in den letzten Jahren seines der Darstellung der Weltgeschichte ganz geweihten, langen und in dieser Art ruhmreichen Lebens eingehender beschäftigt. War es ihm auch nicht vergönnt, den siebenten Band seiner Weltgeschichte, in welchem sich das weltberühmte Drama des Kampfes zwischen den beiden größten kirchenpolitischen Erscheinungen wohl aller Zeiten, dem damaligen Träger der Tiara Gregor VII und dem der deutschen Königskrone Heinrich IV abgespielt hat, noch lebend dem für die Ereignisse der Vergangenheit sich interessierenden Publikum als eines der reifsten Erzeugnisse seines in der Vor- und Mitwelt forschenden Geistes zu übergeben, so hat er doch darin einen, wenn auch nicht nach allen Seiten und Richtungen hin unanfechtbaren geistigen Besitz, so doch einen Springquell hinterlassen, welcher vielfach befruchtend auf die wirken wird, welche sich die edle Aufgabe gestellt, in unermüdlichem

Eifer die Gründe zu erforschen, welche jene großartige Weltaktion hervorgerufen haben. Wer die kaum nach einem Jahre seit dem Erscheinen des genannten Bandes der Ranke'schen Weltgeschichte von Dr. Wilhelm Martens erschienene Monographie über „Heinrich IV und Gregor VII nach der Schilderung von Rankes Weltgeschichte" bis ins einzelste hinein verfolgt, wird den Wert solch anregender Arbeiten wohl zu schätzen wissen.

Es wird der Lorbeerkranz, welchen man an dem Grabe dieses erstgenannten Geschichtsschreibers mit vollem Rechte niedergelegt hat, noch lange nicht zerrissen, wenn nachgeborene Söhne als Erben seiner kostbarsten Hinterlassenschaft, des wahren historisch-kritischen Forschungstriebes unter dem rechtmäßigen, sittlich zulässigen Titel der Wahrheitsermittelung der Thaten der Vergangenheit, sich die mitunter peinliche Mühe nehmen, das geistig Ererbte zu erwerben, um es zum bleibenden Besitze für sich zu machen. Dieser Aufgabe hat sich auch Martens, wie aus dem angezeigten Schriftchen leicht ersichtlich ist, unterzogen. Des letzteren Verdienst ist unstreitig das, durch die streng logischen Operationen und scharfsinnigen begrifflichen Zerlegungen des weitschichtigen und teilweise ziemlich verworrenen Stoffes gewisse Lücken der Rankeschen Darstellung ergänzt und extreme Ausläufer derselben restringiert und modifiziert zu haben. Wir haben es deshalb namentlich dieser neuesten Untersuchung zu danken, daß die wichtigen Vorgänge in den Jahren 1076—1080 in ein helleres und klareres Licht gestellt wurden, indem der Verfasser derselben ernstlich bemüht war, sich selbst zunächst eine genaue Einsicht in dieselben zu verschaffen, und dadurch denn auch in stand ge-

setzt war, in engem Rahmen dem Leser ein lichtvolles Bild davon zu entwerfen.

Es hieße nun die Aufgabe der historischen Kritik, an der doch die Weiterbildung der Geschichtswissenschaft großenteils hängt, fast völlig verkennen, wollte man, statt sich des Palladiums derselben zu bedienen, gegen Mängel und Einseitigkeiten einer sonst noch so trefflichen Darstellung, das Auge verschließen. Es dürfte deshalb wohl der Mühe wert sein, die diesbezüglichen Darstellungen von Ranke und Martens in einzelnen, teils das Extrem berührenden, teils das Wesen der Sache nicht treffenden Punkten einer eingehenden kritischen Besprechung zu unterziehen, aus keinem andern Interesse, denn in der Absicht, der objektiven historischen Wahrheit möglichst nahe zu kommen.

Der wundeste Punkt in der Schrift von Martens und teilweise auch von Ranke liegt wohl in der Kritik der zeitgenössischen Quellen. Vor allem scheint er dem Mönche von Hersfeld, dem Chronisten Lambert, nicht gerecht zu werden. Von diesem sagt er (a. a. O. S. 22): „Der Mönch von Hersfeld hat sein Talent und seine Erudition dem Götzen der Unwahrheit geopfert: boshaftes Raffinement und perfide Berechnung bilden die Grundzüge seines Wesens.“ Solch schwere Anklagen, wie sie M. gegen Lambert erhebt, bedürfen aber der genauesten und sorgfältigsten Begründung. Es geht nicht an, einen Geschichtsschreiber, selbst wenn er die ausgesprochenste Parteistellung einnimmt, an seiner höchsten und heiligsten Ehre ohne Beibringung von über allen Zweifel erhabenen Gründen in derartiger Weise anzugreifen und ihn so fast alles sittlichen Wertes zu entkleiden. Irrtümliche An-

gaben über Ereignisse und Thatsachen können vielfach auf ganz anderen Gründen beruhen, als auf bewußter Täuschung und beabsichtigter Nichtangabe der Wahrheit. Es ist zum mindesten so gut das andere Extrem möglich: ein wirkliches Nichtwissen oder Nicht-richtig-wissen des Vorgefallenen. So könnte in diesem Falle statt bewußter, absichtlicher Lüge einem Schriftsteller höchstens Oberflächlichkeit und Gleichgültigkeit in Angabe von Thatsachen vorgeworfen werden, über die er genauere und zuverlässigere Erkundigungen hätte einholen sollen. Dieser Vorwurf dürfte aber einem mittelalterlichen Mönche gegenüber, der von seinem Klosterobern etwa beauftragt war, die Klosterchronik zeitgeschichtlich fortzusetzen, mitunter nicht so schwerwiegend sein. Sodann mag wohl in betracht gezogen werden, wie schwierig bei den damaligen Verkehrsverhältnissen es war, über entfernte Vorkommnisse sich halbwegs richtig zu orientieren. Es lagen über synodale Verhandlungen selbst von der größten Bedeutung und Wichtigkeit nicht sofort stenographische Berichte vor, welche der einzelne nur hätte kopieren dürfen. Man war vielfach auf das Hörensagen angewiesen, welches der Natur der Sache nach mehr oder weniger unzuverlässige Momente in sich schließt. Wenn nun Lambert die »contradictio regiminis« gegen Heinrich auf der Februarsynode 1076 ignoriert, so konnte dies auch aus dem Grunde geschehen sein, weil ihm die päpstliche Strafsenteuz nicht in ihrem vollständigen Inhalte bekannt war, sondern nur nach einem summarischen, die einzelnen Momente nicht genau auseinanderhaltenden Berichte. Wir sind wohl, nachdem jenes wichtige Aktenstück in den Monumenta Gregoriana publiziert ist, darüber besser unterrichtet,

als der Mönch von Hersfeld selbst. Derselbe konnte oder wollte nicht das gefällte Strafurteil in seinem ganzen Inhalte seinen Annalen einverleiben. Aus der Nichterwähnung des »totius regni Teutonicorum et Italiae gubernacula contradico« seitens Lamberts, folgt also noch nicht, daß er der Anschauung gehuldigt, welche dem Papst eine derartie Kompetenz verweigert hätte (M. a. a. O. S. 32). Sicherlich hat sich Gregor selbst diese Kompetenz nicht abgesprochen, und doch hebt er, wie Martens selbst sagt (a. a. O.) in der Encyklika, welche der ganzen Christenheit von der Synode des Februar 1076 erzählt, nur die letzte und Hauptstrafe, die Exkommunikation, hervor (Jaffé, Bibl. Rer. Germ. II. 211). Desgleichen spricht das später abgefaßte Rundschreiben des Papstes, in welchem er das Einschreiten des apostolischen Stuhles auf der römischen Synode rechtfertigt, nur vom Banne. Cf. Jaffé, l. c. 539. Man würde der ethischen Person eines Lambert zu viel Unrecht thun, wenn man derselben alle Verstöße gegen historische Genauigkeit und Ausführlichkeit imputieren wollte. Der Mönch von Hersfeld ging sein ganzes Leben zu fleißig und nachahmungssüchtig nach ihrem klassischen Stile bei den Alten in die Schule, als daß er hinlänglich Zeit und Muße gefunden hätte, mehr moderne Akribie in seinen historischen Darstellungen sich anzueignen. Er kommt nie ganz über das schülerhaft Angelernte zu etwas selbständig Originellem hinaus. Insofern er aber den Anflug nimmt zum Entwurfe einer wirklichen Geschichte, „nimmt sein Werk natürlicherweise auch weit mehr von der Persönlichkeit des Verfassers an, und indem dieser die Dinge aus einem bestimmten Gesichtspunkte darstellt, erscheint er nicht mehr als unbe-

fangener Zeuge." So urteilt Wattenbach, der Verfasser von Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, über unsern Geschichtsschreiber.

Hinsichtlich der ethischen Seite seiner Darstellung aber stellt ihm der gewiegte Kenner mittelalterlicher Geschichtsquellen folgendes Zeugnis aus: „Mit Vorsicht," sagt er, (a. a. O. II. S. 97) „werden wir seine Darstellung aufzunehmen haben, aber absichtlicher, bewußter Entstellung ihn zu beschuldigen, dazu sehe ich doch keinen hinreichenden Grund." An einem andern Ort spricht derselbe Autor den Annalen Lamberts geradezu den Charakter einer Tendenzschrift ab (II. S. 93).

Auf gleicher Ungenauigkeit in der Berichterstattung über die Februarsynode beruht wohl die Angabe des Chronisten Berthold von Reichenau über diese berühmte Synode. Es ist geradezu merkwürdig, wie unkritisch Berthold bei der Darlegung des Synodalbeschlusses zu Werke ging. Er erwähnt zwei synodale Urteile, von denen das erste inhaltlich mehr enthält als das zweite. Das erste bezeichnet er ganz allgemein als Synodalsentenz, das zweite als synodalen Urteilsspruch des Papstes. Zwischen beide hinein stellt er die Begründung der Verurteilung durch Angabe spezifizierter Anklagepunkte. Die analytische Untersuchung des diesbezüglichen Berichts seitens Bertholds ergiebt eine gewisse Konfusion. Woher ist nun diese zu erklären? Es möchte scheinen, als wäre sich der Mönch von Reichenau selbst nicht ganz klar darüber gewesen, was als Definitivsentenz auf der Februarsynode 1076 festgesetzt wurde. Und wirklich dürfte sich diese Vermutung fast bis zur Gewißheit steigern, wenn man sich die Quellen etwas näher ansieht, aus welchen

Berthold bei Abfassung seines Berichts schöpfte. Es finden sich zunächst zwei päpstliche Schreiben in dem Register Gregors VII, welche jener Chronist wohl benützt hat, wobei ihm allerdings seine malerische Kombinationsgabe sehr von statten kam. Das erste ist ein Schreiben Gregors vom 31. Mai 1077 an alle Gläubigen in Deutschland, in welchem dieselben zum strikten Gehorsam gegen die Befehle des apostolischen Stuhles und seiner Legaten aufgefordert werden. Dasselbe enthielt den klassisch-historischen Beweis über die Absetzbarkeit der Könige, im Fall sie sich unterständen, die Befehle (Vorschriften) des apostolischen Stuhles zu mißachten, aus dem Munde des ersten Gregor. Jenes Dekret war ihm um so willkommener zur Benützung, als er eben damit den Ungehorsam der Gesandten von Worms und Piacenza, welche nur als Schleppträger des deutschen Königs erschienen, aufs schärfste verurteilen wollte. So bot es denn eine zweischneidige Waffe gegen die Gesandten, die in herausfordernd-tumultuarischer Weise auf der römischen Synode erschienen waren, wie gegen Heinrich, den Hauptanstifter der ganzen Scene. Gegen diesen richtete sich deshalb die höchste Entrüstung. Wie sollte also gegen ihn, den auctor et actor rei, vorgegangen werden? In einem päpstlichen Schreiben vom gleichen Jahre mit der Februarsynode an alle Gläubigen in Deutschland ist eine, Heinrich durch päpstliche Legaten zugestellte Strafandrohung vom Jahre 1075 und bald darauf die 1076 wirklich gefällte Straffentenz enthalten. (Jaffé, l. c. II. 535 seqq.)

Dieses Schreiben hat Berthold offenbar stark benützt. Oft ist sogar der Wortlaut genau in seine Aufzeichnungen übergegangen. Allerdings finden sich in denselben zum

Teil kleinere, zum Teil aber nicht unerhebliche Abweichungen von der gebrauchten Vorlage. Das Wesentlichste dieser Abweichungen besteht nun darin, daß der Mönch von Reichenau die Renitenz Heinrichs gegen den apostolischen Stuhl, die er bis zur offenkundigsten Widerspenstigkeit (contumaciter resistere) gesteigert darstellt, in viel stärkerer Farbe aufträgt, als der Papst selbst. In dieser Entrüstung, in welcher er augenscheinlich jenen stürmischen Vorgang auf der bekannten römischen Synode erzählt, läßt er es unklar, ob jene früher erfolgte Strafandrohung der Exkommunikation mit der Folge der endgültigen Absetzung vom Throne, ohne irgend eine Aussicht auf Wiederbesteigung desselben, nur als erneuter Strafantrag von Synodalmitgliedern gestellt, dagegen vom Papste als oberstem und einzig entscheidendem Richter bloß die Exkommunikation ohne jenen Beisatz verhängt worden sei, oder ob die an erster Stelle angegebene Sentenz als spezifisch oberstrichterliche Entscheidung wirklich gefällt worden sei. Die nochmalige Erwähnung des Bannes dürfte dann nach der Absicht des Erzählers, — wenn er dabei überhaupt an etwas Besonderes gedacht hat — den Zweck haben, die Aburteilung Heinrichs auf der Synode unter abermaliger Hervorhebung der Hauptstrafe recht eindrucksvoll zu machen.

Mag nun der Zweck dieser schiefen, verworrenen Darstellung beabsichtigt oder unbeabsichtigt sein, was sich wohl schwer feststellen läßt, das konnten wir nicht daraus entnehmen, daß es Berthold darauf ankam, zu Nutz und Frommen der rudolfianischen Sache auszudrücken, Heinrich sei der Drohung vom Jahre 1075 gemäß im Februar 1076 für immer des Thrones entsetzt worden.

(M. a. a. O. S. 31). Man könnte darin vielleicht eine gewisse Tendenz finden, die päpstlichen Interessen schärfer vertreten zu wollen als der Papst selbst. Dann wäre das Damals und Jetzt in nicht zu weite Ferne gerückt auch hinsichtlich mancher subjektiv egoistischer Tendenzen.

Hieraus ergiebt sich aber für die geschichtliche Darstellung die fast notwendige Folgerung, daß bei einer möglichst genauen und getreuen Schilderung jenes heftigsten Streites in erster Linie die Briefe Gregors, welche den wirklichen Thatbestand immer am klarsten und wahrsten darstellen, vom Geschichtsforscher in betracht zu ziehen sind und zwar als feste Basis einer soliden Entwicklungsgeschichte. Am sichersten und zuverlässigsten dürften dazu noch die vorhandenen offiziellen Aktenstücke dem Geschichtsschreiber den Weg zur Wahrheit weisen. Auch hier liegt dieselbe in der Mitte. Aus dem amtlichen Aktenmaterial fließt die reinste und von menschlicher Leidenschaft möglichst ungetrübte Quelle, welche für diesen Zeitabschnitt dank der gediegenen Vorarbeiten von Jaffé von jedem Kundigen so leicht gefaßt werden kann. Es kommt daher einem *ὕστερον-πρότερον* in Benützung geschichtlicher Quellen gleich, wenn Ranke bei der Beschreibung der Fastensynode von 1076 zuerst des ziemlich zweideutigen Berichtes eines über Gebühr bevorzugten Annalisten sich bedient und dann hintennach die in offizieller Anrede vorhandene Schlußsentenz des Papstes, welche mit dem Berichte selbst, wenigstens in einem nicht unbedeutendem Punkte im Widerspruche steht, fast lose, ohne einen organischen Zusammenhalt folgen läßt. Ranke scheint nicht bemerkt zu haben, daß die von Berthold berichtete Exkommunikation bis zu genügender Satisfak-

tion und die Absetzung des Königs, welche übrigens keine vollständige depositio, sondern eine vorläufige contradictio regiminis ist, wohl in ein und derselben Handlung zusammenfallen, und daß aus der an den heiligen Apostelfürsten Petrus vom Papst gerichteten Rede am besten der Inhalt der Straffentenz der Synode hätte entnommen werden können. Wäre er sich des großen Widerspruchs zwischen Bertholds Bericht und dem Inhalte des offiziellen Aktenstücks bewußt gewesen, so hätte er wohl nicht in einem Atemzuge zu solch widersprechenden Aeußerungen sich versteigen können, wie VII. 267: „Aus diesen Gründen allein spricht der Papst dann die Exkommunikation über Heinrich bis zu genügender Satisfaktion aus.

Ich denke, diese Absetzung war der zweite, für den Fall daß keine Satisfaktion erfolge, vorbehaltene Schritt." Also wäre eine Absetzung erfolgt, die doch wieder keine gewesen wäre. Ranke ahnte demnach etwas von der Schwierigkeit der Ausgleichung der beiderseitigen Quellenberichte, fand aber keine richtige Lösung, weil ihm das Differenzierende derselben zu wenig klar geworden war.

Anders freilich verhält es sich mit der Darstellung von Martens. Ihm sind die Unterschiede nur zu gut bekannt. Mit Recht spricht er daher in genannter Schrift seine Verwunderung darüber aus, „daß ein Meister, wie Ranke, sich bei einer solchen Exposition beruhigt habe. Ranke citiere die Gebetsformel, mache aber trotzdem von derselben keinen entsprechenden Gebrauch und gebe in seiner Vorliebe für Berthold die authentische und offizielle Fassung des römischen Urteils preis. Mit blendender Klarheit lehre der über jeden Verdacht der Ver-

fälschung erhabene Text der „Gebetsformel", daß Gregor ohne weitere Klauseln und Verschränkungen zunächst die Ausübung der Herrscherrechte untersagt und dann erst die Exkommunikation verhängt habe." Doch dürfte auch letzterem gegenüber rücksichtlich des methodologischen Ganges der Untersuchungen betont werden, daß der authentische offizielle Text wohl die beste und sicherste Gewähr bietet und deshalb in erster Linie zu Grunde zu legen ist, daß er aber nicht alles bietet und deshalb mittelst der annalistischen Aufzeichnungen die vielen Lücken ergänzt werden müssen, wenn wir ein relativ vollständiges Bild jener Vorgänge erhalten wollen. So mag zur Vervollständigung der ganzen Situation auf jener Synode durchaus nicht uninteressant sein, was Berthold über den äußern Hergang auf derselben berichtet. Auch läge wohl kein hinreichender Grund vor, seine diesbezüglichen Angaben ganz in Zweifel zu ziehen. Er hatte wohl mehr Sinn und Verständnis dafür, als für scharf gefaßte, klug abgewogene, präzis formulierte kanonistische Entscheidungen. Wofür einer am meisten Anlage und Verständnis hat, das kann er auch am objektiv richtigsten wiedergeben, und umgekehrt ist es schwer, auch nur das richtig zu reproduzieren und sach- und sinngemäß zu referieren, wozu das Sachverständnis mehr oder weniger abgeht. Ganz wertlos für die historische Darstellung sind aber derartige Berichte selbst aus Laienmunde, zumal wenn die sonstigen zeitgenössischen Berichte etwas knapp und spärlich sind, fast niemals. Sie bilden vielfach für die amtlichen Dokumente zur Ermittelung ihrer genetischen Wurzel eine notwendige Ergänzung und geben dem die Ereignisse in ihrer ganzen und vollen Entwickelung und Ab-

wickelung durchschauenden Kritiker genugsam Anlaß, eine bis in das innerste Mark eindringende Sichtung vorzunehmen und das Wahre von dem Falschen, das Sichere von dem Unsichern, das Haltbare von dem Unhaltbaren zu unterscheiden.

Eine geschickte Kombination der beiden Aktenstücke des conventus Oppenheimensis mit den hierauf bezüglichen Chronikberichten hätten die Resultate der Ranke'schen Forschungen, der sich hierin ausschließlich an Lambert hält, noch mehr befestigt, und Martens vor einer Einseitigkeit in dem Urteile über die Promissio Oppenheimensis bewahrt. Ranke ignoriert dieselbe formell fast vollständig, wenn er auch materiell über dieselbe hinauskommt. Der Chronist von Hersfeld hat ihn im wesentlichen hierin sachlich nicht irre geleitet. Als unverrückbaren Markstein seiner Beweisführung hätte er aber jene beiden M. G. LL. II. 49 angeführten Dokumente hinstellen und deren Entstehung aus den erzählenden Quellen nachweisen sollen. Hieraus hätte als allgemeine Uebereinstimmung derselben bei mehr oder weniger nebensächlichen Differenzen sich ergeben dürfen 1) daß alle über im Herbste 1076 stattgehabte Unterhandlungen zwischen den deutschen Fürsten einerseits, und König Heinrich, bezw. dessen Geschäftsträgern andererseits, berichten, daß 2) der König in die von den Fürsten ihm gestellten Bedingungen, welche in ihrer Spezifizierung allerdings nicht bei allen die gleichen sind, eingewilligt habe, und daß 3) nach einstimmigem Berichte aller die Lösung vom Banne binnen Jahresfrist Heinrich als Ultimatum gestellt worden sei. Nicht so sicher läßt sich die schriftliche Fixierung dieses Versprechens seitens des Königs als

einstimmige Bezeugung der Chronisten behaupten. Der sonst in dieser Sache so großes Vertrauen erweckende Hersfelder läßt uns hier, möchte ich sagen, etwas im Stich. Er spricht zwar aufs bestimmteste (M. G. SS. V. 254) von einem bereitwilligst abgegebenen Versprechen Heinrichs nach Abschluß der Unterhandlungen, aber nicht von der Art und Weise der Abgabe desselben. Es kann aber inhaltlich kein anderes sein, als das M. G. LL. II. 49 aufgezeichnete, auf welches denn auch der gelehrte Herausgeber der Annalen Lamberts, Hesse, hinweist (cfr. M. G. SS. V. 254 adn. 46). Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl ist ja der Hauptinhalt beider Aktenstücke und das gleiche Thema bildet den Grundton der diesbezüglichen Lambert'schen Darstellung. Dies mußte auch das Hauptverlangen der Fürsten sein, nachdem sie dem Papste das Schiedsrichteramt in der deutschen Thron-Angelegenheit übertragen hatten. Hierin stimmt mit Lambert selbst der Annalista Saxo, dessen Darlegung am meisten provenzalische Färbung verrät, überein (M. G. LL. V. 364). Dieser Annalist bringt eine singuläre, von den andern nicht erwähnte Nachricht über ein den Sachsen vom Könige ausgestelltes Schriftstück, worin das Bekenntnis ausgesprochen sein soll, daß er (der König) den Sachsen Unrecht zugefügt habe, das mit seinem Siegel versehen als Zirkular in Deutschland und Italien herumgehen sollte. Weil der Beschreiber des Sachsenkrieges dies allein berichtet, so haben wir deshalb noch keinen hinreichenden Grund, die Richtigkeit dieser Angabe ohne weiteres zu bestreiten. Der Umstand, daß der Verfasser sich als Vertreter der sächsischen Partikularinteressen darthut, beweist noch nicht, daß er im Interesse derselben

gefälscht habe. Es ist wohl nichts natürlicher, als daß derjenige einen Freiheitsbrief vorweist, dem ein solcher ausgestellt worden ist. Da in dieser Frage das einheitlich geschlossene Vorgehen der in dem Streite hervortretenden deutschen Hauptstämme, der Schwaben und der Sachsen, auch von Lambert hervorgehoben wird, so dürfte die Annahme nicht ungerechtfertigt erscheinen, daß die Schwaben jedenfalls den Sachsen kein Hindernis in den Weg legten, auf diese Weise Genugthuung für die von Heinrich erlittenen Kränkungen zu erhalten. Doch ist dies mehr Nebensächliches. Das dürften aber die Nachrichten der Chronisten über die Verhandlungen von Oppenheim-Tribur mit einer gewissen Sicherheit ergeben, daß jenes Aktenstück der Promissio Oppenheimensis wie das mit demselben nah verwandte Edictum generale als Frucht der zwischen jenen Orten gepflogenen Unterhandlungen zu betrachten sind, und daß der Erlaß jener beiden Aktenstücke dem Könige von den Fürsten insinuiert wurde. Heinrich that nie etwas, wozu er nicht genötigt wurde. Dieser erste Rückzug, den er im Spätjahr 1076 antrat, war zunächst von außen her veranlaßt durch die deutschen Fürsten, wie sein zweiter Rückzug, sein Winterfeldzug nach Canossa, eben diesem äußern Drucke und noch mehr der immer näher an ihn herantretenden Reflexion über die bangen Befürchtungen der Zukunft entsprang. Die Sinnesänderung, von welcher er in dem Edictum generale den Erzbischöfen, Bischöfen, Markgrafen, Grafen und dem Stande jeglicher Dignität Kunde giebt, ist eine nur durch die damalige politische Situation erzwungene, wobei immerhin auffällig erscheint, daß der erste Reichsfürstenstand, die Herzoge, in der Adresse nicht

einmal erwähnt wird. Sei es, daß eine dolose Absicht zu Grunde lag, sei es, daß wegen des faktischen Bestritten- und numerischen Zusammengeschmolzenseins dieses Titels die Anführung desselben in dem offiziell königlichen Erlasse ganz unterblieb, etwas verdächtig wird dieses Aktenstück durch die gänzliche Uebergehung dieses Reichsherrnstandes immerhin. Vielleicht hat sich hier schon etwas von jener Unaufrichtigkeit Heinrichs gezeigt, der wir auf all' seinen Rückzügen immer begegnen. So gleich in dem an den Papst gerichteten Versprechungsschreiben. Der letzte Passus desselben, welcher mit Condecet autem beginnt, kann unmöglich aus jenen Verabredungen mit den Fürsten von Oppenheim-Tribur herstammen. Er hebt ja den die Fürsten daselbst leitenden Hauptgedanken von dem oberst entscheidenden, einziginstanzlichen päpstlichen Gerichte durch die gleichzeitige Ladung des Papstes vor das königliche Gericht wieder auf, damit auch der Träger der Tiara wegen der ihm zur Last gelegten, der Kirche ärgernisgebenden Vergehen sich „geziemend“ verantworte, wie der Träger der deutschen Königskrone sich wegen der ihm vorgeworfenen, gegen den apostolischen Stuhl begangenen Unbilden entweder zu reinigen, oder erwiesenenfalls eine entsprechende Buße auf sich zu nehmen verspricht. Wenn man daher bloß auf die Stilisierung der uns vorliegenden Promissio sieht, so läßt sich einigermaßen begreifen, wie Martens (a. a. O. S. 36) darüber sich äußern konnte, wie folgt: „Ich wiederhole, er hat nur dem Papste, nicht den Fürsten ein Versprechen geleistet: die Fürsten gewannen durch die königliche Promissio keine Rechte.“ Diese Behauptung ist allerdings insofern richtig, als denselben keine speziell

angeführten Rechte zuteil wurden, nicht aber insofern, als ob die Fürsten nicht prinzipiell Ein Recht für sich wieder erobert hätten, königliche Entscheidungen herbeizuführen und deren Inhalt stark mit zu beeinflussen. Jene Promissio ist daher in ihren ersten Anfängen nicht auf die Initiative Heinrichs zurückzuführen, sondern auf die deutschen Fürsten. Diese sind als die eigentlichen Urheber derselben zu betrachten. Sie wollten in der Hauptsache, daß sich der König zunächst dem Papste, dem sie selbst das oberste Schiedsrichteramt übertragen hatten, unterwürfig zeige. Und dies hatten sie auch mit dem Erlasse jenes Aktenstückes erreicht. Wir besitzen dasselbe allerdings wohl schwerlich in seiner reinen und ursprünglichen Fassung, wie es vor den deutschen Fürsten von dem Könige unterzeichnet und versiegelt wurde, sondern in der von Berthold von Reichenau bezeugten Fälschung. Dieser Chronist scheint am präzisesten und nüchternsten jenen Hergang berichtet zu haben. Er giebt den Hauptinhalt der echten Promissio kurz und bündig an. Nach ihm hat das königliche Schreiben an Gregor enthalten die feste Versicherung des Königs an den Papst, ihm den schuldigen Gehorsam (debita oboedientia), die schuldige Genugthuung (satisfactio) und die entsprechende Buße (digna poenitentia) zu leisten (M. G. SS. V. 286). Diese äußerst bezeichnenden Ausdrücke, welche Heinrich das neue Verhältnis ganz bestimmt anwiesen, in welches er nunmehr zu dem apostolischen Stuhle treten sollte, zeigen aufs deutlichste den Hauptinhalt der ihm von den Fürsten gegen den hl. Stuhl auferlegten Verpflichtungen an. Dieselben befinden sich auch in dem uns vorliegenden Schriftstück. Das nach Rom durch den

Erzbischof von Trier gesandte Schreiben hat nach Bertholds Bericht Heinrich heimlich alteriert und nach seinem Belieben geändert (M. G. l. c.). Die Gesandten der deutschen Fürsten, welche zur Rekognition des Schreibens eben dahin beordert worden und der Verlesung desselben beiwohnten, sollen konstatiert haben, daß der Inhalt desselben ein ganz anderer gewesen als wie er in Gegenwart der Reichsfürsten aufgesetzt und gesiegelt worden sei, es sei mit jenem ersteren nicht identisch, sondern anders gemacht und an Stellen geändert worden (et per loca mutatam fuisse) (M. G. l. c. p. 287). Wie aus letzterer Stelle hervorgeht, macht der Chronist einen bemerklichen Unterschied zwischen einem vollständigen Andersmachen und einem bloß stellenweise Aendern des fraglichen Schreibens. Worin bestand wohl die vollständige Alteration und worin die nur stellenweise vorgekommene Aenderung? Darüber wird sich mit aller Sicherheit und Bestimmtheit bei dem jetzt vorhandenen Quellenmaterial wohl nichts ausmachen lassen. Indes möge es gestattet sein, hierüber eine Vermutung auszusprechen. Wie der oben angeführte Bericht Bertholds darlegt, äußerten sich die Gesandten in doppelter Weise über die Fälschung, zuerst mehr im allgemeinen, der Inhalt sei ein ganz anderer (materiam longe aliam), das erkannten sie sofort (recognoscentes). Dann gaben sie mit aller Freimut in Form eines Schwures ihr Zeugnis ab, wiederum zuerst allgemein über die Nichtidentität der beiden Schreiben mit der Erklärung, das verlesene Schreiben sei anders gemacht und stellenweise geändert worden. Auf dies hin wollte der Ueberbringer desselben, der Erzbischof von Trier, die Identität aufrecht erhalten. Es gelang

ihm aber nicht, er wurde überführt und zum öffentlichen Bekenntnisse gebracht, daß an demselben ein Betrug geschehen, derselbe aber von einem ihm unbekannten Dritten herrühre. Wenn nun der Erzbischof anfangs die Identität festhalten wollte, so konnte das Schreiben nicht in seinem ganzen Inhalte und Umfange ein total anderes sein. Vielmehr weist seine Ueberführung in einem Streite mit den Vertretern der deutschen Fürsten, denen das erste Schreiben genau bekannt war, darauf hin, daß nur Fälschungen an dem Originale vorgenommen wurden. Diese bestanden aber nach der eigenen Aussage der zuverlässigsten Kenner in völliger Alteration und stellenweiser Aenderung. Von ersterer scheinen sie bei der ersten Aussage allein zu sprechen, indem sie den Inhalt für einen ganz andern erklärten. Sofort aber scheinen sie diese erste Aeußerung in der zweiten restringiert und modifiziert zu haben, indem sie nur von einem Andersgemacht- und Stellenweisegeändertsein sprechen. Der bestimmtere, und nähere Anhaltspunkte bietende Ausdruck ist sicher der letztere. Wenn Stellen geändert wurden, müssen andere als feste Marksteine stehen geblieben sein. Berthold führt dieselben nicht an der Stelle, wo er von der Fälschung spricht, an, wohl aber nennt er die drei Hauptpunkte, welche in dem echten Schriftstücke standen. Die genannten drei Punkte finden sich auch in derselben Reihenfolge in dem uns vorliegenden Formular. In der Einleitung giebt Heinrich selbst den Grund an, warum er dem Papste dieses Versprechen leiste, es sei auf Ermahnen seiner Getreuen geschehen. Also nicht aus eigenem Antriebe, nicht durch aus innerstem Herzensgrunde kommenden Reueschmerz getrieben tritt Heinrich

seinen ersten, und zwar schriftlichen Bußgang nach Canossa an. Die Sinnesänderung, von welcher er in dem Edictum generale an die Reichsfürsten spricht, war keine sein innerstes Wesen wahrhaft umgestaltende, sondern eine rein äußerlich-formelle, von den selbstsüchtigsten Klugheitsrücksichten eingegebene. Schon die Ausdrucksweise, deren sich der König bei Kundgebung des Umschwunges seiner Gesinnung an die Fürsten bedient, das placuit nobis priorem sententiam salubri consilio mutare weist auf die politisch-kalte Berechnung hin, aus welcher jene Gesinnungsänderung allein hervorgegangen war. Und doch sollte sein dem apostolischen Stuhle gelobtes Versprechen nach dem Willen der Großen des Reiches einem demütigenden Bußgange zu dem höchsten, über ihm stehenden Richter gleichkommen. Wie entledigte sich aber Heinrich der ihm auferlegten Verpflichtung? In dem uns vorliegenden Schreiben an den Papst verspricht er zwar dem apostolischen Stuhle, und Gregor persönlich, den schuldigen Gehorsam in allem, also ohne irgend einen Rückhalt. Wie steht es aber mit den beiden andern Punkten, in welchen die thatsächliche, rückhaltslose Unterwerfung, wie sie sicher im Sinne der den König mahnenden Fürsten gelegen war, ausgesprochen sein sollte? Daß der Verfasser derselben den Standpunkt des Schreibens vom 24. Januar (1076) noch nicht ganz fallen gelassen, dürften neben der Nennung des Namens Hildebrand, zu dessen gänzlichen Ausmerzung der König sich auch diesmal nicht entschließen konnte, auch die in das Gelübde der schuldigen Genugthuung und der würdigen Buße fein eingestreuten Verklausulierungen dem aufmerksamen Beobachter verraten. Weit entfernt, so wie er von den Fürsten

angewiesen worden, dem Papste Gregor die schuldige Genugthuung zu leisten, verspricht er nur dafür sorgen zu wollen, daß er durch ehrfurchtsvolle Genugthuung verbessere, welche Beeinträchtigung immer dem apostolischen Stuhle oder seiner (des Papstes Gregor) Ehre durch ihn erwachsen zu sein scheine. Daß eine solche Beeinträchtigung der Rechte des apostolischen Stuhles und der Ehre des Papstes thatsächlich durch ihn herbeigeführt worden, anerkennt Heinrich nicht einmal völlig. Er spricht zunächst nur von einer Beeinträchtigung (imminutio), von der es nicht einmal gewiß sein soll, daß sie durch ihn verschuldet worden. Ja noch mehr. Das sehr absichtlich hingestellte per nos orta videtur läßt deutlich den Gedanken durchschimmern, als ob von seiten Heinrichs nichts Ordnungswidriges und Feindseliges gegen den apostolischen Stuhl, oder die Person des Papstes intendiert worden wäre. Von den schweren Vergehen aber, welche ihm gegen denselben Stuhl und wegen der Verletzung der dem Papste schuldigen Ehrfurcht zur Last gelegt werden, will er sich entweder durch Darthun seiner Unschuld reinigen, oder dann erst (wenn er derselben überführt) der entsprechenden Buße sich gerne unterziehen. So faßte er die von den Fürsten ihm auferlegte „würdige Buße" gegen den Papst auf. Mit einer solchen verklausulierten Buße hätten sich die über Heinrichs Leben entrüsteten Fürsten niemals zufrieden gegeben. In allen diesen Punkten liegt daher die Vermutung sehr nahe, daß Heinrich stellenweise Aenderungen an dem vor den Fürsten verfaßten authentischen Texte vorgenommen habe, um seine erklärte Ergebung und Unterwerfung unter den apostolischen Stuhl und den damaligen Inhaber des-

selben möglichst in fein diplomatischer Form abzuschwächen. Im Schlußsatze aber hat er, wie bereits ausgeführt wurde, etwas ganz Neues dem ursprünglichen Texte supponiert.

Hiernach dürfte das Urteil von Martens über den Wert des Berthold'schen Berichtes, betreffend die Vorgänge von Oppenheim (a. a. O. S. 37), rektifiziert werden, welches folgendermaßen lautet: „Auch Berthold geht seinen eigenen Weg. Er erzählt nichts von speziellen Verpflichtungen, die dem Könige in Oppenheim auferlegt worden wären (?), giebt aber ein neues Histörchen zum besten, wonach die von Oppenheim aus an den Papst gesandten Briefe durch Heinrichs Schuld verfälscht worden wären."

Berthold's historische Darstellung verrät Nüchternheit, eine anerkennenswerte Selbständigkeit, welche sich formell in der individuellen Art der Stilisierung und materiell in einer gewissen pragmatischen Auffassung der Thatsachen kund gibt. Ebendeshalb verdient er auch Glauben besonders in den Materien, wofür er am meisten Verständnis besaß. Das Einstreuen von Anekdötchen, wie das über den schneereichen Winter von 1076/77, dürften den meist höchst interessanten Partien seiner Darstellung keinen erheblichen Eintrag thun.

Für den Charakter Heinrichs aber bliebe das geschilderte Treiben desselben um Oppenheim und nach Oppenheim bedeutsam genug. Keineswegs weist es auf einen zaghaften, im Unglücke unentschlossenen und wankelmütigen Mann, wie er vielfach in unsern Handbüchern der Geschichte dargestellt wird, sondern auf einen alle Umstände schlau berechnenden Diplomaten hin, der es,

wie kein zweiter, meisterlich verstand, sich aus der schwierigsten Lage so gut wie möglich herauszuwinden und dabei ebenso gut seine materiellen Vorteile wie seinen prinzipiellen Standpunkt zu wahren. Wenn ihm auch ein Garn in seinem Netze zerrissen wurde, wußte er, verschlagen wie er war, ein anderes, scheinbar unschuldiges, in Wirklichkeit aber mehr täuschendes und verlockendes an dessen Stelle zu setzen. Der scheinbar demütigendste Schritt Heinrichs, sein Bußgang nach Canossa, war vielleicht der feinst ausgedachte und geschicktest ausgeführte Schachzug im Leben dieses reichbegabten deutschen Königs. Es gelang ihm dadurch, wenn auch nur zeitweilig, — und dies war für damals Gewinn genug — den Papst von den mit ihm verbündeten Großen des Reiches etwas zu trennen und durch die Kunde von seiner erfolgten Rekonziliation eine große Verwirrung in beiden Lagern anzurichten, welche nur seiner Sache zu gute kam. So hat er, in den Mitteln nicht wählerisch und auch augenblickliche Verdemütigungen nicht verschmähend, wenn sie nur zu seinem Ziele führten, das konziliarische Zusammengehen des Papstes mit den Fürsten, welches ohne Zweifel äußerst verhängnisvoll für ihn zu werden drohte, noch zu rechter Zeit zu verhindern gewußt. Anders verhält es sich aber mit der Frage, ob auch sein prinzipieller Hauptgegner, Gregor, mit der Aufhebung der höchsten kirchlichen Strafe, der Exkommunikation, ohne vorgängige Erledigung der übrigen Klagepunkte klug gehandelt habe. Ich möchte daher mit Martens (a. a. O. S. 62 A. 2.) nicht unbedingt dem Urteile Ranke's beistimmen, welches er über Gregors VII Umsicht (a. a. O. S. 275) gefällt hat. Daselbst will er in den Kundge-

bungen Gregors VII religiösen Tiefsinn vermissen, im höchsten Grade aber politische Umsicht, gepaart mit hierarchischem Selbstgefühle, ihm zuschreiben.

Was ersteren Vorwurf betrifft, so möchte es fast den Anschein haben, als hätte Ranke den ganzen Brief Gregors an seine Mitbischöfe und die Fürsten, welche die christliche Religion verteidigen und im deutschen Reiche ihre Residenz haben, vom 3. September 1076, auf welchen er offenbar zunächst Bezug nahm, nicht gelesen, namentlich nicht den Eingang desselben, um eine solche Behauptung wagen zu können. Im Eingange nämlich des erwähnten Schreibens spricht der Papst davon, daß eine genaue Prüfung des Schriftstückes, in welchem Heinrich auf der hl. Synode exkommuniziert worden, unzweifelhaft ergeben werde, was über ihn zu geschehen habe. Aus demselben seien auch die Motive seiner Bestrafung daselbst zu erkennen. Er versichert noch einmal darin die Adressaten auf das feierlichste, daß nicht weltlicher Stolz, oder eitles weltliches Herrschaftsgelüste ihn zu genanntem Vorgehen gegen den König getrieben, sondern die ihm im Interesse des hl. Stuhles und der Gesamtkirche auferlegte „zuchtgebietende“ Sorge. Sodann ermahnt er dieselben im Herrn, ihn, wenn er aus ganzem Herzen zu Gott sich wende, aufzunehmen und ihm nicht bloß Gerechtigkeit, welche ihn an der Regierung verhindere, sondern Barmherzigkeit, welche viele Vergehen tilge, angedeihen zu lassen. Sie sollten, so fährt er in der Begründung für diese Handlung der Barmherzigkeit an ihm weiter aus, eingedenk sein der menschlichen Natur und ihrer gemeinsamen Gebrechlichkeit, auch solle bei ihnen nicht in Vergessenheit kommen das fromme und ehren-

volle Andenken an seine Eltern, welche wie keine andern in dieser Zeit sich geeignet hätten, die Regierung des Reiches zu führen. Spricht sich nicht in diesen Worten die edelste und tiefste religiös-christliche Gesinnung des Papstes aus? Und nicht bloß dieses, sondern alle seine Schreiben und Anreden, in welchen sich das wahrhaft christliche und hohepriesterlich-erhabene Herz am weitesten öffnete, träufeln von einer salbungsvoll wohlthuenden, bald in heiligem Ernste, bald in liebevollster Versöhnlichkeit und Milde geführten Sprache. Der Nachweis hiefür ließe sich wie aus diesem, so aus den vielen andern Schreiben und öffentlichen Kundgebungen Gregors, unschwer führen. Auch hieße es wohl das treibende Grundelement in Gregors unbestritten groß angelegter Seele verkennen, wenn man über die Hauptbeweggründe seiner unvergleichlichen Thätigkeit mit Ranke (a. a. O. S. 312) folgendes abschließendes Urteil fällen wollte: „Es ist eine überall eingreifende, sehr menschliche Thätigkeit, verbunden mit geistlichen Idealen, in der Gregor sich bewegt." Man dürfte dies Urteil eher umkehren und sagen, die Verwirklichung der geistlichen Ideale bilden den eigentlichen Mittel- und Brennpunkt der die ganze christliche Welt umspannenden Thätigkeit Gregors. Die Weltherrschaft, welche derselbe anstrebte, war durchaus keine materiell-politische, nach ihrem prinzipiellen Ausgangspunkte angesehen, sondern eine geistlich-ideale. Die vollständige Durchführung des reinen Gottesreiches auf Erden hatte sich Gregor zur Hauptaufgabe seines Pontifikates gestellt. Mit unerbittlicher Konsequenz verfolgte er diese Idee der völligen Herstellung aller Verhältnisse des öffentlichen wie des privaten Lebens nach den Grund-

sätzen der höheren göttlichen Gerechtigkeit, als deren authentischen Interpreten er den Stellvertreter der Apostelfürsten Petrus und Paulus betrachtete. Von der diesen, und durch dieselben ihm übertragenen Binde- und Lösegewalt den ausgedehntesten Gebrauch zu machen, hielt er für die unerläßlichste Aufgabe seines heiligen, oberst-sittenrichterlichen Berufes. Nach diesem seinem prinzipiell-kirchlichen Standpunkte, von dessen Richtigkeit er die innerste Ueberzeugung bis zu seinem Ende im Exile hatte, verfuhr er bei all seinen Handlungen, trotz aller Anfeindung und Verfolgung wegen des in ihm gleichsam verkörperten Systems, „dessen individuelle Wahrhaftigkeit niemand in Frage stellen könnte," wie Ranke selbst (a. a. O.) sagt. Wie sehr er von dieser sittlichen Ueberzeugung durchdrungen war, dürfte sein Rechtfertigungsschreiben an die Gläubigen im deutschen Reiche über den ersten Exkommunikationsakt ihres Königs ausweisen, in welchem er dieselben versichert, er hätte erst dann zu dieser strengen Maßregel gegriffen, nachdem er mit Milde nichts vermocht habe." (Jaffé, Bibl. Rer. Germ. II. 539.) Der Zweck dieser Strafe sollte aber nach des obersten geistlichen Richters Intention keineswegs ein bloßes Palliativmittel sein, noch viel weniger ein Ausdruck der Rache, sondern in erster Hinsicht eine pädagogisch-korrektionelle Wirkung erzielen. Sollte diese sich nicht erreichen lassen, so will Gregor doch wenigstens nicht die schwere Verantwortung der Nachlässigkeit, oder Feigheit auf sich laden (Jaffé l. c.). Er handle dabei nach seiner Ueberzeugung, wie die göttliche Auktorität lehre und entscheide, wie das einstimmige Urteil der hl. Väter richte (Jaffé l. c.). Ja er betet unaufhörlich in der Absicht zu Gott, daß

Gott das Herz des Königs zur Buße lenke, damit er einst zur Erkenntnis gelange, daß er ihn viel wahrhafter liebe, als die, welche jetzt Nachsicht übten mit seinen Ungerechtigkeiten und dieselben begünstigten (Jaffé l. c. pag. 540). Dieselbe väterlich-züchtigende Gesinnung spricht sich auch bei der zweiten Verhängung der Exkommunikation über den König, 7. März 1080, in den Schlußworten der feierlichen Papstrede aus (Jaffé l. c. pag. 404). Er möge zu Schanden gemacht werden, so lauten die Schlußworte des Papstes, jedoch zur Buße, damit sein Geist gerettet sei am Tage des Herrn. Spricht sich hierin nicht der wahrhaft apostolische Geist der rettenden Liebe selbst in der Züchtigung aus? Befolgte nicht Gregor dieselbe Maxime bei der Exkommunikation Heinrichs vom Jahre 1080 wie der Apostel in Korinth gegen einen Angehörigen der dortigen Christengemeinde (cfr. 1 Cor. 5, 5)? Ranke scheint auch die innere Gesinnungsart dieses Mannes fast vollständig verkannt, oder nicht gekannt zu haben, wenn er (a. a. O. S. 300) keine über die momentanen Beziehungen hinausgehende Religion in ihm finden will, oder an einer andern Stelle (S. 312 f.) ihn nur die hierarchische Gerechtigkeit bis zu seinem letzten Atemzuge verfechten läßt. Nach den übrigen bereits angeführten Aeußerungen desselben dürfte die etwas umhüllte und verschleierte ethische Taxierung Gregors konkret dahin zu deuten sein, daß es Gregor an einer festbegründeten und festgewurzelten persönlich-sittlichen Ueberzeugung gebrach, dementsprechend das praktische Handeln desselben nicht so fest nach streng-sittlichen Grundsätzen, sondern nach Erfolgszweckmäßigkeits-Rücksichten sich gestaltet hätte. „Die hierarchische Gerechtigkeit, welche Ranke mit solcher

Emphase an Gregor hervorhebt, wäre im Sinne des Autors mehr eine aus einem starken Parteiinteresse entsprungene, von Weltherrschaftsgelüsten getragene, vor dem großen Publikum durch den Schein der Religion äußerlich legalisierte Gerechtigkeit, denn eine innerlich-ethisch durchdrungene. Wenn auch derselbe von einer innersten Ueberzeugung Gregors (a. a. O. S. 312) spricht, so meint er eben die im Vorgenannten näher erklärte hierarchische Gerechtigkeit, welche „sich in ihm zu einem System abgeschlossen habe." Dieser im Ranke'schen Sinne der ethischen Natur des Menschen heterogene, nicht leicht assimilierbare Begriff hätte sich demnach in Gregor eher bis zu einer gewissen Starrheit kristallisiert, denn harmonisch organisiert. Weder Ranke, noch Martens treffen meines Erachtens hierin das Richtige. Der tiefste Grund der ethischen Verfassung Gregors dürfte nach allen äußern Kundgebungen desselben entschieden ascetisch-mystischer Art sein. In einem überspannten religiös-kirchlichen Idealismus, der die theoretisch ganz richtigen Grundsätze praktisch an einem den gegebenen Verhältnissen teilweilweise zu wenig Rücksicht tragendem Verfahren in die engsten Grenzen trieb, liegt wohl das Rätsel der zwar best gewollten, aber nicht immer ebenso verstandenen Kirchenpolitik Gregors des Siebenten. Derselbe konnte mit den maßgebenden Faktoren teilweise gut, teilweise aber auch schlecht rechnen. Wenn ihm, wie schon bemerkt, Ranke, im höchsten Grade politische Umsicht zuschreiben und „ein angebornes Talent für die weltlichen Geschäfte" ihm zuerkennen will, so dürfte der tragische Ausgang seines Lebens allein schon diese Behauptung mit einem großen Fragezeichen versehen lassen. Seine Endkatastrophe

bestätigte auf das unwiderleglichste die Wahrheit der von ihm auf der Februarsynode 1076 gegebenen Versicherung, er wolle lieber sein Leben auf der Pilgerfahrt hienieden beschließen, als seinen Platz (den des angeredeten Apostelfürsten Petrus) für weltlichen Ruhm mit weltlichem Talente an sich reißen" (cfr. Jaffé, Bibl. Rer. Germ. II. 224). Hätte er wirklich ein angeborenes Talent für die rein weltlichen Geschäfte besessen, er hätte es im Dienste der Welt zu weltlichem Zwecke nicht einmal benützen wollen. Dies möchte ich auch Martens gegenüber betonen, welcher Gregor bei all der Anerkennung, welche er seinem Charakter zu teil werden läßt, doch derartige „weltliche Aspirationen" zu einigem Vorwurfe macht. (a. a. O. S. 73 f.)

3.

Zur Akra-Frage.

von G. Gatt, apostolischem Missionär und Pfarrer in Gaza.

Dr. Klaiber hat seiner früheren Abhandlung über Zion, Davidsstadt und Akra in Z. D. P. V. (III. 4. und IV. 1 und 2) ebendaselbst (XI. 1.) einen Nachtrag folgen lassen, worin er auch meine diesbezüglichen Bemerkungen (Tüb. Quartalschrift 1884. 1. H.) berücksichtigt, jedoch mehr, um meine Positionen anzugreifen als um die seinigen zu verteidigen. Seine Angriffe richten sich hauptsächlich gegen die Identität der Stadt Davids mit ganz Jerusalem in I. Makkab., gegen meine Interpretation der Beschreibung Jerusalems bei Josephus, und gegen die Behauptung, daß das alte Jerusalem mehr als eine Akra genannte Burg hatte. Da ich mich von der Stichhaltigkeit seiner Gegenbemerkungen gar nicht überzeugen kann, so erlaube ich mir, meine diesbezüglichen Behauptungen ihm gegenüber noch ferner aufrecht zu erhalten, glaube aber dieselben noch etwas eingehender erörtern zu müssen.

1. Die Stadt Davids im I. Makk. „Die Stadt Davids = ganz Jerusalem zu nehmen, ist eine totale Unmöglichkeit,“ so lautet das Urteil Dr. Klaibers (l. c. XI. I. 19)

Ist es nun wirklich der Mühe wert, sich über diese Frage den Kopf zu zerbrechen? Ich glaube allerdings, denn solange man hierüber nicht im Klaren ist, kann man mit der Topographie Jerusalems nicht in's Reine kommen. Der Ausdruck Stadt Davids findet sich häufig in den Büchern der Könige und der Chronik, einmal bei Isaias, zweimal bei Nehemias, und viermal im I. Makk. In den Büchern der Könige und der Chronik bezeichnet der Ausdruck Stadt Davids offenbar nicht ganz Jerusalem, sondern zunächst nur die in die Burg Zion umgewandelte Jebusiter-Veste, die David zu seiner Residenz gemacht, also nach traditioneller Ansicht den Berg Zion oder die spätere Ober-Stadt. Es liegt nun nahe, den erwähnten Ausdruck auch in den übrigen Büchern der hl. Schrift, also auch im ersten B. d. Makk. in demselben Sinne zu nehmen und darunter nicht ganz Jerusalem, sondern nur den Berg Zion zu verstehen. Dieser Ansicht ist z. B. Quaresmius, welcher unter Stadt Davids einfach den Zion versteht und darum die Syrerburg Akra einfach mit der Burg Zion identifiziert. Ganz derselben Anschauung begegnet man in der Bibelübersetzung von Loch und Reischl, die Syrerburg Akra wird einfach auf den taditionellen Berg Zion versetzt und mit der Burg Zion identifiziert. Es fragt sich nun, ob etwas dagegen einzuwenden sei; allerdings und zwar vieles. Die Identifizierung der Syrerburg Akra mit der Burg Zion steht in grellem Widerspruch mit den Angaben des Josephus und I. Makk., wenn man die Stadt Davids mit dem traditionellen Zion identifiziert. Ich will Kürze halber nur drei Punkte hervorheben. Die Syrerburg Akra lag nach Josephus in der Unterstadt, die traditio-

nelle Burg Zion lag aber in der Oberstadt; nach Josephus befand sich zwischen dem Tempelberg und dem Hügel, auf dem die Burg Akra erbaut war, nur ein breites Thal, zwischen dem Tempelberg und der traditionellen Burg Zion befinden sich aber zwei Thalungen und ein Hügel. Die Burg Akra lag nach I. M. 13.53. neben dem Tempelberg, die traditionelle Burg Zion aber war weit davon entfernt. Unter diesen Umständen ist es unmöglich, die Syrerburg Akra mit der Burg Zion zu identifizieren, wenn man unter Stadt Davids den traditionellen Zion versteht. Interessant ist es, wie sich da Quaresmius aus der Verlegenheit hilft, indem er bemerkt, um Josephus brauche man sich nicht zu kümmern, wenn er von der hl. Schrift abweiche. Die Exegeten, welche der Meinung des Quaresmius folgen, haben, wie es scheint, keine Ahnung von dem Widerspruch, in den sie geraten. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es wohl der Mühe wert sei, die Bedeutung des Ausdruckes Stadt Davids im I. M. zu erörtern.

Es gibt nun zunächst nur zwei Wege, diese Sache in Ordnung zu bringen. Man kann die Identität der Stadt Davids mit dem traditionellen Zion fahren lassen und den Ausdruck Stadt Davids in seiner gewöhnlichen Bedeutung nehmen, oder man kann die Identität der Stadt Davids festhalten und den Ausdruck Stadt Davids in anderer Bedeutung nehmen. Da mag jeder seiner subjektiven Ueberzeugung folgen. Dr. Klaiber und Andere entscheiden sich für Ersteres, ich ziehe Letzteres vor und zwar aus folgenden Gründen, einmal, weil ich von der Identität der Stadt Davids mit dem traditionellen Zion vollständig überzeugt bin, dann, weil ich glaube hinreichend darthun zu können, daß man den Ausdruck Stadt Da-

vids im I. Makk. ganz wohl in einer weiteren Bedeutung nehmen könne, endlich weil diese Ansicht in der Topographie Jerusalems viel weniger Unheil anrichtet als die andere. Es handelt sich hier nun zunächst darum, nachzuweisen, daß man den Ausdruck Stadt Davids im I. Makk. in einem weiteren Sinne nehmen könne, mit anderen Worten, daß nichts im Wege stehe, unter Stadt Davids im I. Makk. ganz Jerusalem zu verstehen. Durchgehen wir zuerst die betreffenden Stellen des Makk.-Buches. Die erste steht I. 1. 30—37 und lautet also:

„Nach 2 Jahren schickte der König einen Vorsteher in die Städte von Juda; und er kam nach Jerusalem mit großer Heeresschaar. Er fiel plötzlich her über die Stadt, brannte sie nieder mit Feuer und zerstörte ihre Mauern ringsum. Und sie bauten die Stadt Davids mit großen und starken Mauern und festen Türmen und sie wurde ihnen zu einer Burg; und sie verlegten gottlose Männer dahin, und diese setzten sich daselbst fest. Sie hinterlegten Waffen und Lebensmittel und sammelten Beute von Jerusalem und bewahrten sie daselbst d. h. in der Burg."

Diese Stelle enthält mehrere Angaben von Bedeutung. Zuerst heißt es: „Die Syrer zerstörten die Mauern Jerusalems ringsum," dann „sie bauten die Stadt Davids mit großen und festen Mauern und starken Türmen;" ferner „die Stadt Davids wurde den Syrern zu einer Burg;" endlich in diese Burg verlegten sie eine Besatzung, in dieser Burg sammelten sie Kriegsvorräte, in dieser Burg verwahrten sie die Beute Jerusalems. Der Schwerpunkt liegt im Satze: „die Stadt Davids wurde den Syrern zu einer Burg:" et facta est (civitas David) eis (Syris) in arcem (εἰς ἄκραν). Was soll dieser Aus-

druck bedeuten? Dr. Klaiber operiert da zuerst mit einem Uebersetzungsfehler und schreibt: die Stadt Davids wurde ihnen „zur Akra". Darauf stempelt er diesen unbestimmten Gattungsnamen (εἰς ἄκραν) zu einem Eigennamen, zieht die sogenannte solenne Akra herbei, die schon David erobert, und identifiziert diese Burg rundweg mit der Stadt Davids. Stadt Davids ist ihm also = Akra. Soll nun Stadt Davids = Jerusalem sein, so wäre es ja sinnlos zu sagen: sie legten die Beute Jerusalems in Jerusalem nieder. Allerdings; aber ist denn Stadt Davids wirklich = Akra? Einige analoge Ausdrücke mögen das Verständnis des in Rede stehenden Satzes erleichtern. Bei Bonifacius von Ragusa (de cultu perenni T. S.) heißt es z. B.: »nunc autem haec civitas (Ramle) peregrinorum hospitium effecta est.« Das heißt natürlich nicht „Ramle ist in ein Pilgerhospitz umgewandelt worden", sondern „in Ramle wurde ein Hospitz erbaut, in welchem die Bürger einkehren können". Ramle ist also nicht = Pilgerhospitz. Im 1. B. d. Makk. 1. 40 heißt es: »et facta est Jerusalem habitatio exterorum«. Damit soll nicht gesagt werden, daß ganz Jerusalem in eine Wohnung der Ausländer umgewandelt worden sei, heißt es ja in demselben Buche 3. 45: „und Jerusalem war nicht bewohnt, sondern war wie eine Wüste". Obiger Satz will also nur sagen: die Ausländer haben sich in Jerusalem festgesetzt und wohnen daselbst. Jerusalem ist also nicht gleich Wohnung der Ausländer. Wenn es nun heißt: »civitas David facta est eis in arcem« so soll damit nicht gesagt sein, daß die Stadt Davids in eine Burg umgewandelt worden sei, sondern nur, daß sich die Syrer in der Stadt Davids eine Burg erbaut

und sich daselbst festgesetzt haben. Das ist doch eigentlich eine selbstverständliche Sache; wie kann man überhaupt auf den Gedanken kommen, eine Stadt in eine Burg zu verwandeln oder eine Stadt einer Burg gleichzusetzen! Der Leser glaube ja nicht, daß ich Dr. Klaiber diese Behauptung mit Unrecht nachsage. Schreibt er ja ausdrücklich (l. c. IV. 1. 19.): „die Akra steht synonym mit der Davidsstadt". „Die Stadt Davids wurde von den Syrern zur Akra gemacht" (IV. 1. 22.). „Die Stadt Davids = Akra" (XI. 1. 19.). Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Dr. Klaiber identifiziert die Burg Zion mit der Akra; die Akra war also nach ihm schon seit Davids Zeiten identisch mit der Stadt Davids. Wie kann man aber da noch behaupten, daß die Stadt Davids von den Syrern zur Akra gemacht worden sei? Die Akra ist also nicht identisch mit der Davidsstadt, wohl aber lag sie innerhalb derselben. Die Stadt Davids hatte also einen größeren Umfang als die Akra; war aber dem also, so ist es ganz gleich, ob man unter Stadt Davids einen Teil von Jerusalem oder ganz Jerusalem versteht. Der betreffende Satz hindert demnach niemand, den Ausdruck Stadt Davids im Sinne von ganz Jerusalem zu nehmen. Es ist also ganz und gar nicht sinnlos, wenn es heißt „sie verwahrten die Beute Jerusalems in der Burg u. dergl." Die Arbeiten, welche die Syrer beim Baue der Burg in der Davidsstadt unternahmen, werden (1. 35.) näher bezeichnet mit den Worten: „sie bauten die Stadt Davids mit großen und festen Mauern und starken Türmen". Daraus folgt jedoch nicht, daß sie die ganze Stadt Davids befestiget haben. Man kann also auch nicht ohne weiteres sagen, daß die

Syrer zuerst die Mauern Jerusalems ringsum niedergerissen und dann dieselben wieder aufbauten. Sie rissen die Ringmauern nieder, bauten sich aber ein Kastell in der Stadt Davids. Daß aber die Festungswerke einer Stadt zuerst zerstört und später von den Zerstörern selbst wieder aufgebaut wurden, ist auch schon anderswo vorgekommen, wie Dr. Klaiber ungefähr sagt (IV. 1. 46). Dieser Schwierigkeit entgeht übrigens Dr. Klaiber selbst nicht; denn war die Stadt Davids auch nicht ganz Jerusalem, so war sie doch ein Teil davon, also wurden auch die Mauern der Davidsstadt niedergerissen und wieder aufgebaut. Wenn (1. 30) der Ausdruck Jerusalem und (1. 35) dafür Stadt Davids gebraucht wird, so folgt daraus nicht mit Notwendigkeit, daß da die Stadt Davids von der Gesamtstadt Jerusalem unterschieden werde; man kann diese Ausdrucke auch synonym auffassen, da dem sonst nichts entgegensteht. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Stadt Davids in der eben besprochenen Stelle mit der Akra nicht identisch sei und daß darunter ganz Jerusalem verstanden werden könne, ich sage nicht müsse. Der Name Stadt Davids wechselt im I. Makk. mit dem Ausdrucke Jerusalem so auffallend ab, daß es scheint, sie werden promiscue für einander gebraucht. Einmal heißt es: er zerstörte die Mauern Jerusalems ringsum, dann, sie bauten die Stadt Davids. Dann heißt es wieder: die Stadt Davids wurde den Syrern zu einer Burg, in welcher die Heiden wohnten (3. 45) und Jerusalem wurde eine Wohnung der Ausländer. Endlich heißt es: Nicanor kam mit einem großen Heere nach Jerusalem (7. 27), das geschlagene Heer Nicanors floh von Capharsalama in die Stadt Davids

(7. 32) und Nicanor zog hinaus aus Jerusalem. Zu unserem Zwecke wollen wir noch 3. 45 näher betrachten. Daselbst heißt es: „die Söhne der Fremde waren in der Burg und dort war die Wohnung der Heiden". Vergleichen wir damit 1. 40, wo es heißt: „Jerusalem wurde eine Wohnstätte der Fremden". Diese Fremden, diese Söhne der Fremden, diese Heiden sind offenbar die Syrer. Somit ist Jerusalem = Akra, um Dr. Klaibers Ausdruck zu gebrauchen; da nun nach seiner Ansicht Stadt Davids = Akra ist, so wird er doch auch zugeben, daß auch Jerusalem = Stadt Davids ist.

Die zweite Stelle (2. 31), in welcher der Ausdruck Stadt Davids vorkommt, lautet also: „Und es ward berichtet den Männern des Königs und dem Heere, welches war in Jerusalem, der Stadt Davids." Dr. Klaiber bemerkt hiezu. „Von selbst folgt, daß 2. 31 in Jerusalem civitate David, *ἐν Ἱερουσαλὴμ πόλει Δαυίδ*, die beiden Ausdrücke nicht synonym, sondern so zu verstehen sind: in Jerusalem nämlich in der Stadt Davids." Das wäre freilich wohlfeil, wenn sich das von selbst verstände. Grammatikalisch ist hier *πόλει Δαυίδ* eine vollständig synonyme Apposition zu Jerusalem. Wenn es *ἐν τῇ πόλει Δαυίδ* hieße, dann wäre es freilich anders. Hoffentlich droht mir Dr. Klaiber wegen dieser Bemerkung nicht wieder mit einem Philologen oder griechischen Klassiker. Dazu kommt noch, daß die Syrer damals Herren der ganzen Stadt Jerusalem waren, also gar keine Ursache hatten, sich mit ihrem Herrn in der Stadt Davids = Akra zusammen zu drängen. Auch ist wohl zu berücksichtigen, daß die Syrer damals auch die Oberstadt im Besitze hatten, wie sich aus Jos. b. I. 1. 40 ergibt. Unter

diesen Umständen muß man sagen: Am vernünftigsten ist es, anzunehmen, daß der Ausdruck πόλει Δαυίδ eine vollständig synonyme Apposition zu Jerusalem sei. Obige Stelle enthält daher nichts, was der Behauptung entgegenstände, daß der Ausdruck Stadt Davids im 1. B. d. M. mit Jerusalem synonym genommen werden k ö n n e, ich sage nicht müsse.

Die dritte Stelle (7. 32) lautet also: „und es fielen vom Heere des Nicanor bei 5000 Mann; und sie flohen in die Davids-Stadt." Hier ist einmal zu bemerken, daß Nicanor mit einem großen Heere nach Jerusalem gekommen war (7. 27) und daß er Herr von ganz Jerusalem war, denn er zeigte auf dem Tempelberge mitten unter den Priestern nichts weniger als Furcht nach einer verlornen Schlacht (7. 33) und der Hohepriester Alcimus war sein Gesinnungsgenosse. Das flüchtige Heer Nicanors hatte also gar keine Ursache, sich in die der Akra gleiche Davidsstadt einzuschließen, die übrigens für ein so großes Heer gewiß nicht Raum genug bot; also es ist vernünftiger, anzunehmen, das Heer Nicanors sei nach Jerusalem geflohen und der Ausdruck Stadt Davids bezeichne hier ganz Jerusalem.

Die letzte Stelle endlich lautet also: „In den Tagen Simons gelang es, jene zu vertreiben, welche in der Stadt Davids waren, zu Jerusalem, in der Burg" (14. 36). Die Gleichstellung der Stadt Davids mit der ganzen Stadt wäre hier nach Dr. Klaiber die wunderlichste Tautologie. Die Sache kann man indessen auch anders auffassen, denn nach Luk. 2. 4 gab es in der Nähe von Jerusalem noch eine andere Stadt Davids namens Bethlehem und man kann ganz wohl annehmen, daß Beth-

lehem schon zu den Zeiten der Makk. manchmal Stadt Davids genannt worden sein mag; es war also gar nicht überflüssig, den Namen Jerusalem beizufügen, um diese Stadt Davids von Bethlehem zu unterscheiden. War aber die Stadt Davids = Akra, so wäre es die wunderlichste Tautologie zu sagen, die Syrer waren in der Stadt Davids und dann noch beizufügen „in der Akra". Aus dieser Stelle ergibt sich demnach, daß die Stadt Davids mit der Akra nicht identisch sein könne, wohl aber mit Jerusalem. Aus dem über die betreffenden Stellen des 1. B. d. Makk. Gesagten ergibt sich, daß die Akra der Syrer ein innerhalb der Stadt Davids oder Jerusalems gelegenes Kastell war, daß die Akra mit der Stadt Davids nicht identisch sei, daß man dagegen die Stadt Davids ganz wohl mit Jerusalem identifizieren könne.

Dazu kommt noch, daß bei Isaias der Ausdruck Stadt Davids ohne Zweifel mit Jerusalem synonym zu nehmen ist. Daselbst heißt es nämlich (22. 9 und 10): „ihr sehet die Risse der Stadt Davids, daß deren viele sind; und Jerusalems Häuser zählet ihr und reißet nieder die Häuser, um zu festigen die Mauer." Es ist doch nicht abzusehen, warum nur die Stadt Davids Risse gehabt haben sollte, Jerusalem aber keine und daß man die Häuser Jerusalems niedergerissen, um die Mauern der Stadt Davids zu bauen; man muß also annehmen, daß Stadt Davids und Jerusalem hier synonyme Ausdrücke sind.

Endlich ist noch zu berücksichtigen, daß bei Josephus der Ausdruck Stadt Davids ganz Jerusalem bezeichne. Er sagt nämlich (a. VII. 3. 2): „Nachdem David Jerusalem wieder aufgebaut, nannte er die Stadt selbst Davidsstadt.

Zuerst hat David, nachdem er die Jebusiter aus Jerusalem vertrieben, die Stadt nach sich selbst genannt." Mag auch Josephus bezüglich des davidischen Zeitalters sich irren, so folgt doch hieraus, daß man zu seiner Zeit unter Stadt Davids ganz Jerusalem verstanden habe, was auch ein paar Hundert Jahre früher zur Zeit der Makk. der Fall gewesen sein mag.

Sich unter diesen Umständen auf das Gesetz der litterarischen Sparsamkeit berufen, welches vorschreibe, denselben Ausdruck immer in derselben Bedeutung zu nehmen, wäre wohl eine reine Pedanterie (das Wort natürlich nur im wissenschaftlichen Sinne genommen). Das erste Buch der Makk. hat ja einen anderen Verfasser als die Bücher der Könige und der Chronik; mehrere Jahrhunderte liegen inzwischen und Jerusalem hat sich von der Eroberung von Jebus durch David bis zum Auftreten der Makk. bedeutend vergrößert. Wie leicht konnte da der Ausdruck Stadt Davids im Laufe der Zeit eine weitere Bedeutung erhalten. Uebrigens besteht nach unserer Ansicht eine ganz entschiedene Nötigung, den Ausdruck Stadt Davids im 1. B. d. M. in einem weiteren Sinne zu nehmen, weil man sonst die Identität der Stadt Davids mit dem traditionellen Zion fahren lassen müßte, und niemand entsagt einer sicheren Wahrheit wegen einer zweifelhaften, die ihr entgegensteht.

Sollte sich indessen jemand nicht entschließen können, den Ausdruck Stadt Davids im 1. B. d. Makkab. mit Jerusalem synonym zu nehmen, so bleibt ihm noch der Ausweg, unter Stadt Davids daselbst die Westhälfte Jerusalems zu verstehen. Die Stadt Davids war ursprünglich der einzige Stadtteil Jerusalems, der auf dem

Westhügel lag; im Laufe der Zeit dehnte sich aber die Stadt Davids oder vielmehr der westliche Teil Jerusalems noch über einen Hügel aus, welcher neben dem Berg Zion liegt, und ebenfalls ein Bestandteil des Westhügels Jerusalems ist. So war es zur Zeit der Makk. Es lag also nahe, diesen ebenfalls der westlichen Hälfte Jerusalems angehörenden Stadtteil zur Stadt Davids zu nehmen, lag er ja ganz neben der Stadt Davids, bildete er ja mit derselben einen deutlich gesonderten Stadtteil Jerusalems, nämlich die westliche Hälfte desselben. Die Angaben von I. Makk. lassen sich damit unschwer in Einklang bringen, nur 2. 31 scheint mehr die Identität der Stadt Davids mit Jerusalem zu begünstigen. Dr. Klaiber wird diese Auffassung um so weniger beanstanden, da er ja den Umstand, daß in den Büchern der Makk. der Tempelberg Berg Sion genannt werde, daraus erklärt, daß der Tempelberg neben seinem Berg Zion liege und einen und denselben Hügel damit bilde. Dieser im Laufe der Zeit überbaute Hügel neben dem Berg Zion an der Westseite Jerusalems ist aber nach unserer Ansicht der Hügel Akra, auf dem die Syrer ihre Burg erbauten. Ich bin demnach nicht genötigt, um jeden Preis zu behaupten, daß die Stadt Davids in I. Makk. mit Jerusalem identisch sei; es genügt, um mein topographisches System halten zu können, anzunehmen, daß zur Zeit der Makk. der Ausdruck Stadt Davids eine etwas weitere Bedeutung hatte und nicht bloß den Hügel der Oberstadt, sondern auch den daneben gelegenen Hügel der Unterstadt, also die westliche Hälfte Jerusalems umfaßt habe und diese Behauptung ist ungemein harmlos.

Wer aber den Ausdruck Stadt Davids in I. Makk. durchaus in seiner strengen Bedeutung nehmen will, dem bleibt nichts anderes übrig, als mit Dr. Klaiber und anderen die Identität der Stadt Davids mit dem traditionellen Zion fahren zu lassen und die Stadt Davids in die sogenannte Unterstadt zu versetzen. Das Mißliche dieses Unternehmens ist schon erörtert worden und soll nicht mehr wiederholt werden, da Dr. Klaiber gar kein neues Moment beibrachte zu gunsten seiner Anschauung und diese litterarische Mißgeburt überhaupt eigentlich keine Widerlegung erfordert.

2. Die Interpretation der Beschreibung Jerusalems bei Josephus. Dr. Klaiber urteilt hierüber also: „Diese neue Erklärung wiederspricht den Worten des Josephus und zugleich sich selbst" (XI. 1. 23). „Die Konsequenz aus Gatt's Aufstellungen wäre, daß der Akrahügel zugleich auf die Ost- und Westseite des Tyropäons zu stehen käme" (XI. 1. 25). Das sind harte Reden. Wie kommt Dr. Klaiber dazu, so etwas niederzuschreiben? Ganz einfach; zuerst erlaubt er sich einen Uebersetzungsfehler in der Beschreibung des Josephus, dann schreibt er mir eine Behauptung zu, die mir ganz fremd ist und die ich direkt bekämpfe; infolge davon spricht er dieses herbe Urteil über meine Interpretation der Beschreibung Jerusalems bei Josephus. Da ich Böswilligkeit seinerseits nicht voraussetzen kann, so muß ich annehmen, daß er mich mißverstanden. Ich bin also genötigt, die Sache noch deutlicher zu erörtern, um wenigstens verstanden zu werden.

Wer sich mit der Topographie Jerusalems einigermaßen beschäftigt, wird leicht finden, daß die älteren

Topographen fast einstimmig ein Axiom aufstellen, welches also lautet: „Das Tyropäon scheidet den Hügel der Oberstadt vom Hügel der Unterstadt“. Früher sagte man auch dafür: das Tyropäon scheidet den Zion vom Akra oder die Stadt Davids von der Unterstadt“. In neuester Zeit darf man jedoch sich nicht mehr so ausdrücken, denn Dr. Rieß, Dr. Klaiber und andere haben unterdessen entdeckt, daß der Zion und die Akra oder die Stadt Davids und die Unterstadt identisch sind. Dies Axiom entging mir natürlich nicht beim Studium der Topographie Jerusalems; es fiel mir aber anfangs gar nicht in den Sinn, an der Wahrheit desselben zu zweifeln. Beweise dafür fand ich zwar nirgends; aber wie kann man denn überhaupt so blöde sein, Beweise dafür zu verlangen. Steht doch bei Josephus am Schlusse der Beschreibung b. V. 4. 1 „ganz buchstäblich“ so, wie Dr. Klaiber behauptet (XI. 1. 22). Ist das ja doch „eine buchstäbliche Angabe“ des Josephus, wie ebenfalls Dr. Klaiber meint (IV. 1. 54). Beim Studium der Topographie stellt sich ferner heraus, daß die Gelehrten bezüglich des Tyropäons nicht mit einander übereinstimmen; eine große Anzahl derselben identifiziert es mit dem Wad, andere mit der Davidsstraße, und einige mit der Judengasse. Da ich Gelegenheit hatte, die Topographie Jerusalems Jahre lang in Jerusalem zu studieren, so war es mir nicht schwer, bezüglich des Tyropäons ins Reine zu kommen. Das Resultat davon war die feste Ueberzeugung, daß das Tyropäon nur mit dem Wad identifiziert werden könne, weil sich nur an ihm erwahre, was Josephus vom Tyropäon sagt. „Die Stadt war auf zwei einander gegenüber liegenden Hügeln erbaut, die

durch ein Zwischenthal von einander getrennt waren, in welches sich die Häuser einander gegenüber hinabzogen, das sogenannte Tyropäon, das, wie wir sagten, den Hügel der Oberstadt vom unteren Hügel trennt, geht bis zum Siloa hinab." Dies ist alles, was Josephus über das Tyropäon sagt. Unter Stadt ist hier die ganze Stadt Jerusalem zu verstehen, wie sie zur Zeit des Josephus war. Das ist eine selbstverständliche Sache und jede andere Auffassung, wornach hier unter Stadt nur ein Teil der Stadt zu verstehen wäre, ist unnatürlich und unberechtigt. Sagt ja Josephus unmittelbar vorher: „Die Stadt war mit drei Mauern befestiget", meint also die ganze mit drei Mauern eingeschlossene Stadt, wie sie seinerzeit war. Unter dieser Voraussetzung sind die zwei Hügel der Stadt, auf denen die Stadt erbaut war, leicht zu finden; es sind der Westhügel und der Osthügel und das Zwischenthal, welches diese zwei Hügel von einander scheidet, sich bis zum Siloa hinab erstreckt und in welches sich die Häuser einander gegenüber beiderseits hinabziehen, kann nur im Wad wiedergefunden werden. Es ist unmöglich, abgesehen vom Wad, in Jerusalem eine andere Thalung ausfindig zu machen, welche den Angaben des Josephus über das Tyropäon auch nur halbwegs entspräche und jedes topographische System, das das Tyropäon mit dem Wad identifiziert, betrachte ich als ein Kartenhaus, das notwendig zusammenfallen muß. Es freut mich, konstatieren zu können, daß Dr. Rieß und Dr. Klaiber bezüglich des Tyropäons derselben Ansicht sind.

Außerdem stehen noch der Hügel der Oberstadt und der dritte Hügel topographisch fest, wie Dr. Klaiber (VI. 1. 33) mit Recht bemerkt. Der Hügel der Ober-

stadt (im engeren Sinne) ist identisch mit dem Südwesthügel oder traditionellen Zion. Dies ergibt sich aus den Angaben des Josephus so klar und deutlich, daß man daran nicht rütteln kann. Schlimmer steht es mit dem sogenannten dritten Hügel. Josephus fand es gar nicht der Mühe wert, diesem Hügel einen Namen zu geben, obwohl er da nicht lange zu suchen gebraucht hätte, denn dieser Hügel ist, um es gleich zu sagen, der Tempelberg Moria. Diese Identität muß man nun indirekt aus den Angaben des Josephus erschließen. Derselbe sagt hierüber folgendes: „Diesem gegenüber lag ein dritter Hügel, von Natur niedriger als die Akra, und durch ein breites ehemals anderes Thal (davon) getrennt. Als nämlich die Hasmonäer regierten, füllten sie das Thal auf, um die Stadt mit dem Hieron zu verbinden; auch machten sie die Höhe der Akra durch Abtragen niedriger, damit das Hieron auch diese überragen sollte" (b. V. 4. 1). Unter „diesem" muß dem Zusammenhang zufolge der Hügel Akra in der Unterstadt verstanden, von dem Josephus noch folgendes aussagt: „Die Akra in der Unterstadt war sehr hoch und überragte das Hieron" (a. XII. 5. 4). „Dem Simon schien es das beste, auch den Hügel, auf dem die Akra gestanden, abzutragen, damit das Hieron höher erscheine. Das Volk trug den Hügel ab und vollendete die Arbeit in drei Jahren. Seitdem überragte das Hieron alles, nachdem die Akra und der Hügel, auf dem sie gestanden, verschwunden war" (a. XIII. 6. 6). Wenn durch Auffüllung des Thales das Hieron mit der Stadt verbunden wurde und nach Abtragung des Hügels Akra, der das Hieron früher überragte, das Hieron auch diesen überragte, so bleibt doch kein anderer Schluß übrig,

als daß das Hieron auf dem dritten Hügel liegen mußte, der dem Akra gegenüber lag. Diese Wahrheit wurde bisher von den meisten Topographen Jerusalems instinktmäßig anerkannt und man muß sich fast wundern, daß Gelehrte wie Dr. Rieß und Schick da eine Ausnahme machen. Dr. Klaiber stimmt in dieser Beziehung vollständig mit uns überein.

Hat uns soeben der Hügel Akra geholfen, die Identität des dritten Hügels mit dem Tempelberg festzustellen, so leistet uns letzterer wesentliche Dienste bei Auffindung der Lage des ersteren. Lag der Hügel Akra dem Tempelberg gegenüber und war derselbe durch ein breites Thal davon getrennt, so kann er nur mit der unteren Nordwestanhöhe identifiziert werden; denn südlich vom Tempelberg ist das Terrain viel zu niedrig, auch findet sich dort keine Spur von einem breiten Thale; nördlich davon ist das Terrain zu hoch, um anderes mit Stillschweigen zu übergehen, auch findet sich dort keine Spur von einem breiten Thale. Ein solches findet sich nur an der Westseite. Da der Hügel Akra mit dem Unterzion nicht identifiziert werden kann, weil letzterer zur Oberstadt gehörte, so bleibt an der Westseite des Tempelberges für den Akra nur die untere Nordwesthöhe übrig. Diese muß daher mit dem Hügel Akra identisch sein. Diese Anschauung kam vielen Topographen so natürlich vor, daß sie derselben eine in die Augen springende Wahrheit opferten, nämlich die Identität des Wad mit dem Tyropäon. Ein mehrjähriges Studium an Ort und Stelle führte mich zur Ueberzeugung, daß die Meinung jener Topographen, die den Hügel Akra mit der unteren Nordwesthöhe identifizieren, richtig sei.

Aber nun kam ich mit dem oben erwähnten Axiom in Konflikt, demzufolge der Hügel Akra östlich vom Wad liegen muß, wenn man das Tyropäon mit demselben identifiziert. Ich hätte nun entweder die Identität des Tyropäon mit dem Wad oder die Identität des Hügels Akra mit der unteren Nordwesthöhe aufgeben müssen; allein ich konnte mich weder zum Einen noch zum Anderen entschließen. Manchmal im Leben glaubt man ein Gespenst zu sehen und läuft voll Schrecken davon; hätte man besser nachgesehen, so hätte man gefunden, daß es nur ein leerer Wahn war. Ein solches Gespenst ist das erwähnte Axiom in der Topographie Jerusalems. Anstatt dasselbe blindlings anzunehmen, beschloß ich, demselben mit der Fakel der Kritik nachzuleuchten. Das erwähnte Axiom lautet also: „Das Tyropäon trennt den Hügel der Oberstadt von dem Hügel der Unterstadt.“ Nehmen wir nun die Antiquitäten des Josephus zur Hand, um zu sehen, ob er wirklich so sagt oder nicht. Das Wort Tyropäon kommt bei ihm nur einmal vor, nämlich in der Beschreibung Jerusalems. Daselbst heißt es: *ἡδὲ τῶν Τυροποιῶν προσαγορευομένη φάραγξ, ἣν ἔφαμεν τόν τε τῆς ἄνω πόλεως καὶ τὸν κάτω λόφον διαστέλλειν, καθήκει μέχρι Σιλωάμ;* vallis autem Tyropoiorum appellata, qua diximus superioris civitatis collem ab inferiori dirimi, usque ad Siloam protenditur (J. b. V. 4. 1). Das heißt: Das Tyropäonthal ab, von dem wir sagten, daß es den Hügel der Oberstadt vom unteren Hügel trenne, zieht sich bis Siloam hinab. Josephus sagt demnach: „Das Tyropäon trennt den Hügel der Oberstadt vom unteren Hügel“; das erwähnte Axiom aber behauptet: „Das Ty-

ropäon trennt den Hügel der Oberstadt vom Hügel der Unterstadt." Es liegt also hier ein Uebersetzungsfehler vor; auf diesem Uebersetzungsfehler beruhte bisher die ganze Topographie Jerusalems; mit diesem Uebersetzungsfehler operiert Dr. Klaiber, um mir vorwerfen zu können, daß meine Interpretation den Worten des Josephus und sich selbst widerspreche. Zwar übersetzt er (IV. 1. 32) Josephus ganz richtig; hernach aber schleicht sich immer der Hügel der Unterstadt an die Stelle des unteren Hügels; dazu behauptet er noch, wie oben erwähnt, daß Josephus „buchstäblich" so sage. Der Leser kann nun selbst beurteilen, was es mit diesem „buchstäblich" für eine Bewandtnis habe.

Doch Josephus beruft sich auf eine frühere Angabe und kann dabei nur folgende Stelle im Auge haben: „Die Stadt war auf zwei einander gegenüber liegenden Hügeln erbaut, die durch eine Zwischenthalung von einander getrennt waren, in welches sich die Häuser beiderseits einander gegenüber hinabzogen." Diese zwei Hügel und ihr Zwischenthal sind offenbar identisch mit den eben erwähnten zwei Hügeln und dem Tyropäon; dies ist so evident, daß man nicht daran mäckeln kann. Allein Josephus nennt hier weder die zwei Hügel noch das Thal mit Namen und wir kommen demnach mit dieser Stelle um keinen Schritt weiter. Schließlich bemerkt Josephus: „Nach außen waren die zwei Hügel der Stadt von tiefen Thalungen umgeben". Diese zwei Hügel sind ebenfalls identisch mit den eben erwähnten zwei Hügeln und entsprechen dem West- und Osthügel Jerusalems, sind aber nicht benannt.

Aber der untere Hügel ist doch offenbar identisch

mit dem Hügel der Unterstadt, was doch keines Beweises bedarf. Wir wollen sehen. Der untere Hügel ist nach den Angaben des Josephus identisch mit dem Osthügel Jerusalems, daran kann man nicht zweifeln. Er sagt, daß die Stadt Jerusalem auf zwei Hügeln erbaut war, die durch ein Thal von einander getrennt sind. Den einen derselben nennt er den Hügel der Oberstadt (im weiteren Sinne), derselbe muß demnach mit dem Westhügel Jerusalems identisch sein; der andere, den er unteren Hügel nennt, entspricht also dem Osthügel Jerusalems. Dieser heißt unterer Hügel, weil er im allgemeinen niedriger ist als der Westhügel. Der Osthügel Jerusalems hat zwei Hauptbestandteile, der eine wird gewöhnlich Tempelberg genannt, den anderen heißt man Bezetha. Nun ergibt sich aber aus den Angaben des Josephus mit Evidenz, daß weder der Bezetha noch der Tempelberg je zur Unterstadt gerechnet wurde; Dr. Klaiber erkennt dies bereitwilligst an. Wie kann man aber den unteren Hügel mit dem Hügel der Unterstadt identifizieren, wenn derselbe größtenteils außerhalb der Unterstadt lag? Was bleibt da vom unteren Hügel für die Unterstadt noch übrig? Nichts als der unbedeutende südliche Ausläufer des Tempelberges, den man gewöhnlich Ophel nennt. Daß der untere Hügel mit dem Hügel der Unterstadt identisch sei, ist also keineswegs selbstverständlich. Wer das durchaus behaupten will, muß es beweisen.

Doch noch sind wir nicht fertig. Die zwei in Rede stehenden Hügel sind offenbar identisch mit dem Hügel der Oberstadt und mit dem Hügel Akra in der Unterstadt, die Josephus im Laufe der Beschreibung erwähnt;

denn wenn er zuerst von zwei Hügeln redet und dann ganz im unmittelbaren Anschluß, ohne alle Andeutung, daß er andere Hügel meint, sagt: „von den Hügeln," der eine — und darauf der andere — so kann man nach menschenverständlicher Rede nicht anders denken, als es seien beide Male die gleichen gemeint, zuerst die zwei und darauf der erste und der zweite eben dieser beiden. Dazu kommt, daß die zwei im Anfang und am Schluß des Kapitels als Ober- und Unterstadt-Hügel und ebenso mit den gleichen Ausdrücken die zwei Hügel in der Mitte gleichfalls als Ober- und Unterstadthügel bezeichnet werden. So argumentiert Dr. Klaiber. Hier ist vorerst zu bemerken, daß in dieser Motivierung das oben erwähnte Gespenst samt dem bemerkten Uebersetzungsfehler sein Unwesen treibt. Es sei darum noch einmal bemerkt, daß wohl die zwei Hügel in der Mitte als Ober- und Unterstadthügel bezeichnet werden, nicht aber die zwei im Anfang und am Schlusse des Kapitels erwähnten Hügel, letztere heißen Oberstadthügel und unterer Hügel. Dr. Klaiber will also durchaus die zwei eingangs genannten Hügel mit den zwei unmittelbar darauf erwähnten identifizieren. Thun wir ihm den Gefallen. Die zwei eingangs genannten Hügel sind identisch mit dem Westhügel und Osthügel Jerusalems und zwar entspricht der Hügel der Oberstadt dem Westhügel und der untere Hügel dem Osthügel. Sind nun die zwei in der Mitte erwähnten Hügel mit den vorigen identisch, so müssen sie auch mit dem West- und Osthügel Jerusalems identisch sein, der Oberstadthügel muß dem Westhügel und der Unterstadthügel muß dem Osthügel entsprechen. Nun umfaßt aber der in der Mitte der

Beschreibung genannte Oberstadthügel nur die Oberstadt, also nur den Südwesthügel, während der eingangs und am Schlusse erwähnte Oberstadthügel den Westhügel Jerusalems seiner ganzen Ausdehnung nach umfaßt. Wie können nun diese zwei Hügel, obwohl sie denselben Namen haben, mit einander identisch sein, da sie sich zu einander verhalten wie ein Teil zum Ganzen! Doch das ist nur eine Kleinigkeit. Ist der Unterstadthügel mit dem unteren Hügel identisch, so muß er auch mit dem Osthügel Jerusalems identisch sein, jedenfalls sonderbar, da der Osthügel Jerusalems größtenteils außerhalb der Unterstadt lag. Doch nehmen wir an, daß der Unterstadthügel mit dem Osthügel identisch sei, wie reimt sich dazu, daß ersterer dem Tempelberg gegenüber lag? Versetzt man den Unterstadthügel mit Dr. Klaiber und anderen auf den Osthügel, sei es nun südlich oder nördlich vom Tempelberg, so ist der Hügel Akra zugleich Ganzes und ein Teil davon, Ganzes als unterer Hügel (Osthügel), Teil als Unterstadthügel. Dazu kommt noch, daß derselbe als Akra-Hügel sich selbst als Tempelberg gegenüber liegt, was doch völlig ins Blaue geht. Versetzt man dagegen den Unterstadthügel auf die Westseite des Wad, so wird der Hügel Akra als unterer (Ost) Hügel durch das Tyropäon von sich selbst als Unterstadthügel getrennt, zugleich liegt er als Tempelberg sich selbst als Unterstadthügel gegenüber. Identifiziert man daher Unterstadthügel mit dem unteren Hügel, so erhält er einen Doppelgänger, der ihn auf jeden Schritt und Tritt verfolgt und sein Unwesen mit ihm treibt. Der Unterstadthügel Akra ist eben Sonderhügel, der untere Hügel aber Gesamthügel — sie mit einander identifizieren kann nur

Unsinn zur Folge haben. Man degradiert gewöhnlich die zwei Gesamthügel zu zwei Sonderhügeln, um dergleichen Unzukömlichkeiten zu entgehen; allein Josephus spricht ausdrücklich von zwei Hügeln, auf denen die Stadt erbaut war und nennt sie schließlich nochmals die zwei Hügel der Stadt und zwar der ganzen Stadt, denn sonst verlieren seine Bemerkungen über das Tyropäon jede Bedeutung. Nur in diesem Falle, wenn man annimmt, daß die zwei Hügel die ganze Stadt umfaßten, erwahrt sich, daß sie nach außen von tiefen Thalungen umgeben waren, wo die Stadt nur eine Mauer hatte. Die zwei eingangs genannten Hügel können daher nicht zu Sonderhügeln degradiert und darum auch nicht mit den in der Mitte genannten Hügeln identifiziert werden.

Noch auf einem anderen Wege kann man zu demselben Resultate kommen. Identifiziert man nämlich die zwei eingangs genannten Hügel mit den zwei in der Mitte erwähnten, so hängen der dritte und der vierte Hügel vollständig in der Luft; denn die zwei eingangs genannten Hügel umfassen ganz Jerusalem, sollen die zwei in der Mitte genannten mit den vorigen identisch sein, so müssen sie auch ganz Jerusalem umfassen und der dritte und vierte Hügel finden keinen Raum. Ferner ist in diesem Falle vollständig unbegreiflich, wie Jerusalem auf zwei und zugleich auf vier Hügeln liegen könnte, denn zwei Gesamthügel und zwei Sonderhügel lassen sich nicht zusammenzählen. Endlich sind der dritte und vierte Hügel offenbar Sonderhügel, also muß es auch einen zweiten und einen ersten Sonderhügel geben und dies sind eben die zwei in der Mitte genannten Hügel. Bezüglich des Ausdruckes Oberstadthügel genügt

7*

das früher Gesagte. Bezüglich des Ausdruckes ἄτερος füge ich noch eine Bemerkung bei. Quaresmius (II. 26) gebraucht den Ausdruck alter bei Aufzählung der Hügel Jerusalems offenbar ebenso, wie ich den Ausdruck ἄτερος auffasse. Er sagt nämlich: antiquitus tota ista civitas quatuor montes seu colles intra suum ambitum complexa: quorum primus Sion, alter Moria, tertius Akra quartus Bezetha vocari solent. Denselben Sinn hat das Wort alter in folgenden Versen: Bis bis Fratres erant, multae quos laudes adornant — Primus erat Waltherus, Hertnidus dicitur alter — Trinus Adalramus, quartus Otto nominatur,« Bened. Studien IX. 1. 99.

Dem Gesagten zufolge sind die zwei Hügel der Stadt mit den zwei in der Mitte genannten Sonderhügeln nicht identisch und da es einen anderen Ausweg, dem berüchtigten Axiome zum Siege zu verhelfen, nicht gibt, so ist dasselbe vollständig hinfällig und verdient weiter nicht die mindeste Berücksichtigung. Der Unterstadthügel Akra kann deshalb ganz wohl mit der unteren Nordwesthöhe identifiziert werden, ohne daß man deswegen mit dem Tyropäon weiter nach Westen zu rücken brauchte.

Aber nun kommt uns noch ein anderes Hindernis in den Weg. Die Topographie Jerusalems kennt noch ein anderes Axiom, welches also lautet: Das Tyropäon ist vom Hasmonäerthal numerisch verschieden, beide können daher nicht identisch mit einander sein. Nun habe ich aber oben sowohl das Tyropäon als auch das Hasmonäerthal mit dem Wad identifiziert, was ganz und gar gegen obiges Axiom verstoßt. Dr. Klaiber bemerkt hiezu: „Josephus unterscheidet durch das „andere ἄλλη" diese zweite Schlucht numerisch von der kurz vorher ge-

nannten und das dabeistehende πρότερον bezieht sich auf die Angabe bezüglich der Hasmonäer. Die Tyropäon-Schlucht war zur Zeit des Josephus noch da, die „andere" nicht mehr. Das gibt den »tenor sermonis« (XI. 1. 24). Er übersetzt also: „Der dritte Hügel war früher durch eine andere breite Thalung vom Akrahügel getrennt". (IV. 1. 32). Hier ist vorerst zu bemerken, daß Dr. Rieß, Dr. Klaibers scharfsinniger und gelehrter Freund (IV. 1. 54) auf unserer Seite steht und in solcher Gesellschaft braucht uns nicht bange zu sein. Allerdings motiviert Dr. Rieß diese keineswegs selbstverständliche Identität in keiner Weise und Dr. Klaiber krümmt ihm darob kein Haar, während er mir gegenüber arg ins Zeug geht, obwohl ich diese Identität motiviert. Es versteht sich, daß ich anfangs das in Rede stehende Axiom gleich anderen blindlings anerkannt habe, bis ich mich überzeugte, daß das Tyropäon nur mit dem Wad und der Hügel Akra nur mit der unteren Nordwestanhöhe identisch sein könne. Bei dieser Auffassung fällt das Tyropäon mit dem Hasmonäerthal zusammen. Was war nun zu machen? Man kann die Identität des Tyropäon mit dem Wad aufgeben und ersteres anderswo suchen. Man hat zu diesem Zwecke die Davidsstraße in Vorschlag gebracht; daß dieselbe ursprünglich eine Thalung war, kann man nicht leugnen, allein man mag die Sache drehen und wenden wie man will, mit der Davidsstraße kann man das Tyropäon nicht identifizieren. Mit der Judengasse, die ebenfalls zur Konkurrenz herbeigezogen wurde, steht es noch schlimmer. Die Identität des Wad mit dem Tyropäon muß demnach festgehalten werden; also hieß es die Identität des Hügels Akra mit der unteren Nord-

westhöhe aufgeben. Anfangs teilte man (Pierotti, Saulcy) den Hügel Akra samt dem Hasmonäerthal zwischen den Tempelberg und den Wad hinein, ein sonderbares Unterfangen, das einem Manne, der 8 Jahre lang in Jerusalem Topographie studierte, kein gutes Zeugnis ausstellt, denn an dieser Stelle existierte weder ein Hügel noch ein Thal. Darauf brachte man die Nordseite des Tempelberges in Vorschlag, allein diese Position widerspricht den historischen Angaben, die Lokalität ist unpassend und die daselbst neuestens entdeckte Cophenata-Schlucht ist nur eine unbedeutende Einbuchtung des Bezetha-Thales, die mit dem Hasmonäer-Thal nicht identifiziert werden kann. Dafür brachte man neuestens die Südseite des Tempelberges in Vorschlag; allein diese Position widerspricht ebenfalls den historischen Angaben, die Lokalität ist vollständig unpassend, auch existierte an dieser Seite nie eine Thalung, die mit dem Hasmonäer-Thal identifiziert werden könnte. Durch Versetzung des Akra auf den Unterzion entgeht man der Schwierigkeit auch nicht. Dagegen ist die untere Nordwesthöhe eine für den Hügel Akra passende Lokalität und die historischen Angaben stimmen auffallend dazu. Das Tyropäon und der Akra wollten also nicht weichen; zwei fast zur Evidenz erwiesene Wahrheiten konnten einer unerwiesenen Behauptung nicht zum Opfer gebracht werden.

Es blieb also nichts anderes übrig, als auch dieses zweite Axiom näher in Augenschein zu nehmen. Josephus drückt sich diesbezüglich also aus: *„τούτου δὲ ἀντικρὺ τρίτος ἦν λόφος — πλατείᾳ φάραγγι διειργόμενος ἄλλῃ πρότερον"* „diesem gegenüber lag ein dritter Hügel, — früher durch eine andere breite Thalung (davon) getrennt;

später jedoch füllten die Hasmonäer zur Zeit ihrer Regierung die Thalung aus." So ungefähr lautet auch der lateinische Text. Es frägt sich nun zuerst, ob da der griechische oder der lateinische Text den Ausschlag geben soll; ich glaube jedoch, den ersteren zu Grunde legen zu müssen. Es frägt sich ferner, ob man wörtlich und richtig übersetzen müsse, oder ob man sich eine Paraphrase erlauben dürfe. Ist letzteres gestattet, so kann man Dr. Klaiber nichts anhaben. Verlangt man aber eine wörtliche Uebersetzung, so kann man die seinige nicht als richtig anerkennen. Bei Josephus steht **πρότερον** bei ἄλλη am Ende des Satzes, Dr. Klaiber reißt **πρότερον** von ἄλλη los und stellt es an die Spitze des Satzes. Ohne Zweifel steht ihm auch für diese Manipulation ein Philologe oder ein griechischer Klassiker zur Verfügung, das kümmert uns jedoch gar nichts; **πρότερον** steht bei ἄλλη und niemand hat das Recht es davon loszureißen. Faßt man die Sache so auf, so wird die Thalung in keiner Weise von einem anderen Thale numerisch unterschieden; Josephus denkt gar nicht an ein anderes Thal, er sagt nur, daß der dritte Hügel vom zweiten durch eine breite Thalung getrennt sei und daß diese Thalung jetzt nicht mehr so ist, wie sie früher war; er sieht sich darum veranlaßt, zu erklären, wie denn diese Veränderung vor sich gegangen. Wollte er nur sagen, daß der dritte Hügel vom zweiten ehemals durch eine andere breite Thalung getrennt gewesen sei, wie kann er dann behaupten, daß derselbe noch durch ein breites Thal getrennt sei, denn der Ausdruck „**πλατείᾳ φάραγγι διειργόμενος**" ist offenbar affirmativ und der Beisatz **ἄλλη πρότερον** hebt die Affirmation nicht auf, sondern

besagt nur, daß die Thalung im Laufe der Zeit eine Aenderung erlitten. Wie kann man überhaupt nach dem Hasmonäerthal suchen, wenn es gar nicht mehr existiert? Wie kann man dasselbe mit dem Wad identifizieren, der doch offenbar ein stattliches Thal ist, wie kam Josephus dazu, dieses Thal von einem anderen numerisch zu unterscheiden, wenn dasselbe damals in keiner Weise mehr vorhanden war? Dazu kommt noch, daß Dr. Klaiber gar nichts zu gunsten seiner Behauptung vorbringt und daß die wissenschaftlich bewiesene Identität des Tyropäon mit dem Wad, und des Hügels Akra mit der unteren Nordwesthöhe, auch die Identität des Wad mit dem Hasmonäerthal verbürgt. Josephus unterscheidet das Hasmonäerthal nicht vom Tyropäon, er behauptet nur, daß ersteres ehemals anders war, daß es im Laufe der Zeit eine Aenderung erfahren und man ist nicht genötigt, anzunehmen, daß beide numerisch von einander verschieden seien, man kann also auch annehmen, daß beide mit einander identisch sind. Das eben erwähnte Axiom ist daher nicht stichhaltig und das Tyropäon kann ganz wohl mit dem Hasmonäerthal identisch sein.

Dem Gesagten zufolge widerspricht meine Interpretation nicht den Worten des Josephus, sondern nur der vulgären Interpretation derselben, die in den Worten des Josephus so wenig Halt hat, daß sie sich auf einen Uebersetzungsfehler und auf eine Paraphrase stützen muß. Meiner Interpretation wird indes noch Schlimmeres nachgesagt; sie soll sich nämlich selbst widersprechen. Dr. Klaiber drückt sich hierüber also aus: „Nach Gatt sind zu Anfang und zu Ende des Kapitels die beiden Gesamt-

hügel getrennt durch eine Schlucht; am Schlusse heißt es ganz ausdrücklich, die Hügel der Ober- und Unterstadt werden durch das Tyropäon getrennt, wie auch Gatt selber S. 82 anerkennt. Daraus folgt nun für jeden logisch denkenden Menschen, daß die Oberstadt auf die westliche und die Unterstadt auf die östliche Seite des Tyropäon fällt. Da zur Unterstadt auch die Akra gehört, so fällt die Akra auf die Ostseite; nicht aber wie Gatt angibt, auf die Westseite. Wenn er dennoch dem Hügel Akra seine Position westlich vom Tyropäon anweist, so vergißt er, daß nach seiner eigenen Auslegung das Tyropäon die beiden Gesamthügel unterscheidet und daß Josephus ausdrücklich sagt, das Tyropäon unterscheide den Hügel der Ober- und Unterstadt und wie daraus mit Notwendigkeit folgt, daß der Akrahügel, weil zur Stadt gehörend, notwendiger Weise nicht auf die gleiche Seite des Tyropäon mit dem Oberstadthügel, sondern auf die entgegengesetzte zu liegen kommt. Die Konsequenz aus Gatt's Aufstellungen wäre, daß der Akrahügel zugleich auf die Ost- und Westseite des Tyropäon zu stehen käme" (XI. 1. 23—25). Schade um Zeit, Tinte, Feder und Papier. In diesen Worten treibt schon wieder das berüchtigte Gespenst sein Unwesen, wie der aufmerksame Leser leicht bemerken kann. Zuerst wird behauptet: „am Schlusse heißt es ganz ausdrücklich, die Hügel der Ober- und Unterstadt werden durch das Tyropäon getrennt", dann wird noch beigefügt, „daß Josephus ausdrücklich sagt, das Tyropäon unterscheide den Hügel der Ober- und Unterstadt". Was es mit diesem „ausdrücklich und ganz ausdrücklich" für eine Bewandtnis hat, kann der Leser nun selbst beurteilen.

Das Sonderbarste ist aber, daß Dr. Klaiber auch mich zu einem Verfechter dieses Axioms macht, indem er bemerkt, daß nach meiner eigenen Auslegung das Tyropäon den Hügel der Ober- und Unterstadt unterscheide, daß ich selber dieses Axiom anerkenne. Dabei beruft er sich auf S. 82. Dort steht jedoch kein Wort davon. Dagegen heißt es S. 72: „daß die Ober- und Unterstadt (d. i. die Hügel) durch das Tyropäon getrennt waren, sagt nicht der Text des Josephus, sondern nur die vulgäre Interpretation desselben, deren Richtigkeit noch niemand bewiesen“; S. 73 wird gesagt, „daß das Tyropäon nicht den Hügel der Oberstadt und den Akra, sondern den Hügel der Oberstadt und den unteren Hügel, der nicht Akra war, von einander scheidet“. Ferner heißt es daselbst: „Josephus sagt in keiner Weise, daß die die Oberstadt und Unterstadt trennende Schlucht bis zum Siloa hinab ging“. Dr. Klaiber citiert diesen Satz, hat ihn jedoch nicht verstanden. Ich leugne nämlich nicht, daß das Tyropäon sich bis zum Siloa hinab erstrecke, ich leugne nur, daß es die Oberstadt von der Unterstadt scheide. Endlich heißt es S. 81: „Josephus sagt ganz und gar nicht, daß der Hügel der Oberstadt vom Akra durch das Tyropäon geschieden war und wer dies durchaus behaupten will, kann sich nicht auf ihn berufen, sondern muß sich um andere Beweise umsehen.“ Wie Dr. Klaiber ohne allen Anhalt mir eine Behauptung zuschreiben kann, die ich ausdrücklich bekämpfe und gegen welche mein ganzes topographisches System gerichtet ist, das ist in der That ein Rätsel. Doch ich kann es lösen. Begreiflicher Weise nehme ich nicht den mindesten Anstand, anzuerkennen, daß das Tyropäon den Hügel der Ober-

stadt vom unteren Hügel scheide; Dr. Klaiber setzt mir aber mir nichts dir nichts den Hügel der Unterstadt auf den unteren Hügel und schiebt mir dann obige Behauptung in die Schuhe. Wie man dieses Vorgehen heißen solle, das zu entscheiden überlasse ich anderen.

Da nun dargethan, daß die neue Interpretation weder den Worten des Josephus noch sich selbst widerspreche, mag es angezeigt sein, die Vorteile derselben und die Nachteile der vulgären hervorzuheben. Wir beginnen mit letzterem. Bei der vulgären Interpretation ist es unmöglich zu erklären, wie Jerusalem zugleich auf zwei und auf vier Hügeln liegen konnte, was nach Josephus entschieden der Fall ist. Er sagt nämlich einerseits, daß die Stadt und zwar offenbar die ganze Stadt auf zwei Hügeln erbaut war, die er auch die zwei Hügel der Stadt nennt; dabei spricht er doch noch von einem dritten und vierten Hügel. Die vulgäre Interpretation betrachtet gewöhnlich die zwei eingangs genannten Hügel als Sonderhügel und identifiziert sie zugleich mit den zwei hernach genannten Hügeln, summiert sie mit dem dritten und vierten Hügel, und erklärt auf diese Manier vollkommen, wie Jerusalem auf vier Hügeln liegen konnte. Aber wie Jerusalem dabei auch auf zwei Hügeln erbaut sein konnte, bleibt ein völliges Rätsel und dabei noch von den zwei Hügeln der Stadt reden, ist ganz sinnlos. Die zwei eingangs genannten Hügel als Sonderhügel betrachten, widerspricht den Angaben des Josephus in dreifacher Hinsicht; einmal konnte auf diesen zwei Sonderhügeln nur ein Teil der Stadt erbaut sein, nicht die Stadt selbst, wie Josephus sagt; ferner gilt dann nur von diesen zwei Sonderhügeln, daß sie nach außen von

tiefen Schluchten umgeben waren, was jedoch Josephus von den zwei Hügeln der Stadt sagt und thatsächlich auch nur bei diesen der Fall ist. Kommt einer dieser zwei Hügel im Innern der Stadt zu liegen, wie es z. B. nach Robinson und Tobler der Fall ist, so wird der Widerspruch noch größer, denn in diesem Falle ist der andere Hügel Akra nach außen gar nicht von einer Schlucht umgeben, denn Josephus meint nicht eine beliebige Schlucht, sondern eine außerstädtische Schlucht, nämlich das Hinnom und Kidronthal. Versetzt man den Akra mit Klaiber, Rieß und anderen auf den Ophel, so sind diese zwei Hügel nach außen von einer außerstädtischen Schlucht umgeben, allein diese Schluchten umgeben nicht bloß diese zwei Sonderhügel, sondern die zwei Hügel der Stadt, bis zur dritten Mauer. Endlich erhält man in diesem Falle immer nur ein Bruchstück vom Tyropäon, nie das Ganze, nach Robinson nur die Davidsstraße, nach Tobler nur die Judengasse, nach Rieß und Klaiber den Unterlauf des Wad, nach Pierotti nur den Mittellauf des Wad, nach Alten und anderen nur den Oberlauf des Wad. Dies alles steht im Widerspruch mit Josephus; das Tyropäon trennte nicht zwei Sonderhügel von einander, sondern die zwei Hügel der Stadt, es muß also dem Wad seiner ganzen Ausdehnung nach gleichkommen, nicht bloß einem Bruchteil desselben. Jene, welche den Hügel Akra an die Nordseite des Tempelberges versetzen, geraten noch in einen anderen Widerspruch. In diesem Falle befindet sich nämlich zwischen Oberstadt und Unterstadt nicht bloß das Tyropäon, sondern noch ein Hügel und eine Thalung. Die vulgäre Interpretation nötigt den Forscher, entweder dem Augenschein oder der Natur

der Sache sich zu verschließen oder offenbaren historischen Angaben zu widersprechen und die sonderbarsten Hypothesen auszuklügeln. Die Identität des Wad mit dem Tyropäon ist doch so in die Augen springend, daß man nichts vernünftiges dagegen einwenden kann; aber auch die Position den historischen Angaben zufolge so offenbar identisch mit der unteren Nordwestanhöhe, daß man daran nicht zweifeln kann. Doch da hilft alles nicht, der Forscher muß entweder die Identität des Tyropäons mit dem Wad oder die Identität des Hügels Akra mit der unteren Nordwestanhöhe aufgeben und dafür Lokalitäten eintauschen, die weder der Natur der Sache noch den historischen Angaben entsprechen. Diese vulgäre Interpretation hat indessen neuestens eine Modifikation erhalten, indem viele Forscher der Natur der Sache entsprechend die zwei Hügel der Stadt als Gesamthügel betrachten und mit Ost- und Westhügel identifizieren. Allein sie betrachten diese Gesamthügel noch immer als identisch mit den zwei darauf erwähnten Sonderhügeln und geraten deshalb wieder in eine Menge Widersprüche. Zuvörderst können sie in keiner Weise erklären, wie Jerusalem zugleich auf zwei und auf vier Hügeln liegen konnte. Daß Jerusalem auf Hügeln, nämlich auf den zwei Gesamthügeln lag, ist bei dieser Auffassung vollkommen klar, allein wie es auch auf vier Hügeln liegen konnte, ist vollständig unbegreiflich, denn wir erhalten da nur einen dritten und einen vierten Sonderhügel, aber weder einen ersten noch einen zweiten und die zwei Gesamthügel lassen sich mit den zwei Sonderhügeln nicht zusammenzählen. Bei dieser Anschauung hängen aber der dritte und vierte Hügel vollständig in der Luft, denn

die zwei Gesamthügel umfassen die ganze Stadt und für den dritten und vierten Hügel ist kein Raum mehr. Dabei wird noch der untere Hügel mit dem Hügel der Unterstadt identifiziert, obwohl ersterer offenbar größtenteils außerhalb der Unterstadt lag. Dadurch erhält der Akra den schon früher erwähnten Doppelgänger, da er zugleich die Rolle eines Gesamthügels und eines Sonderhügels spielen muß. Köstlich ist, wie der Akra und sein Doppelgänger Dr. Rieß zum Besten haben. Er schreibt nämlich: „Josephus stellt anfangs die Akra (Unterstadt) nach ihrer vollen Längenausdehnung, als vom Tyropäon getrennt, der Oberstadt gegenüber; aber alsbald nimmt er sie als Bild der Akra, wie sie als Syrerburg zur Zeit der Makk. war, auf, somit im speziellen und beschränkten Sinne. Am Schlusse kehrt Josephus zum Bilde der Akra als Unterstadt in ihrer ganzen Ausdehnung zurück" (42, 43). Der Hügel Akra war also zugleich Gesamthügel und Sonderhügel und war zugleich Ganzes und ein Teil davon, sowie auch als Syrerburg von sich selbst als Unterstadt verschieden, nichts davon zu sagen, daß der Osthügel größtenteils nicht zur Unterstadt gehörte. Ei wie klug! Wenn man dabei auch den Oberstadthügel mit dem ganzen Westhügel identifiziert, so passiert einem das Malheur, daß man einen Teil dem Ganzen gleich setzt. Recht schlimm steht es bei dieser Interpretation mit dem Hasmonäerthal, wenn die Identität des Wad mit dem Tyropäon demselben im Wege steht. Man verlegt es entweder an die Südseite oder an die Nordseite des Tempelberges, das eine so unnatürlich wie das andere. Was sich infolge dieser Interpretation der Hügel Akra gefallen lassen muß, ist schon lange sprichwörtlich geworden.

Ueberhaupt ist die vulgäre Interpretation der Beschreibung Jerusalems durch Josephus die allererste Ursache der heillosen Konfusion, welche nun auf dem Gebiete der Topographie Jerusalems herrscht und welche völlig ins Blaue geht, wie man aus Dr. Klaibers Referat (XI. 1.) ersehen kann. Darum ist auch an keine Verständigung zu denken, wenn man an dieser Interpretation festhält. Nachträglich bemerke ich noch, daß nach Dr. Klaiber der westlich vom Wad und nördlich vom Südwesthügel gelegene Stadtteil von der Beschreibung gänzlich ausgeschlossen wird, dieselbe somit nach ihm nur zwei Drittel der Stadt umfaßt, nicht die ganze Stadt. Aehnliches kommt auch bei anderen vor.

Die neue Interpretation hat folgende Vorteile.

1. Nach derselben umfaßt die Beschreibung ganz Jerusalem.

2. Nach derselben ist der Wad seiner ganzen Ausdehnung nach identisch mit dem Tyropäon.

3. Nach derselben erwahrt sich vollständig, daß die zwei Hügel der Stadt, da, wo sie nur eine Mauer hatte, von tiefen Schluchten umgeben waren.

4. So erklärt sich vollständig, wie Jerusalem zugleich auf zwei Hügeln und auf vier Hügeln liegen konnte, indem sie zwei Kategorien von Hügeln annimmt, nämlich zwei Gesamthügel (Hügel der Oberstadt im weiteren Sinne oder Westhügel, unterer Hügel oder Osthügel) und vier Sonderhügel (Hügel der Oberstadt im engeren Sinne oder Südwesthügel, Unterstadthügel oder untere Nordwesthöhe, dritter Hügel oder Tempelberg, vierter Hügel oder Bezetha.)

5. Dieselbe nötigt den Forscher nie, sich dem Augen-

schein und der Natur der Sache zu verschließen. Der Augenschein und die historischen Angaben lehren gemeinsam die Identität des Tyropäon und des Hasmonäerthales mit dem Wad, des dritten Hügels mit dem Tempelberg und des Akra mit der unteren Nordwestanhöhe; die neue Interpretation hat kein veto dagegen.

6. Dieselbe befreit den unteren Hügel von seinem Doppelgänger, nämlich vom Unterstadthügel und vertreibt auf diese Weise das Gespenst, das bisher in der Topographie Jerusalems so viel Unheil angerichtet.

7. Dieselbe nötigt den Forscher nie, zu Unnatürlichkeiten und Sonderbarkeiten die Zuflucht zu nehmen. Robinsons und Toblers Tyropäon, Dr. Klaibers Hasmonäerthal, Pierrotti's Hasmonäerthal und v. Altens Cophenataschlucht sind vollständig überflüssig; Toblers Akra auf dem Unterzion, Klaibers Akra auf dem Ophel, v. Altens Akra am Fuße des Bezetha, Pierrotti's Akra am Westabhang des Tempelberges haben ihre Rolle ausgespielt, ebenso Dr. Rieß' und Schicks dritter Hügel.

8. Dieselbe bildet eine solide Grundlage, ein Einverständnis unter den Topographen Jerusalems herbeizuführen und der bisherigen Konfusion auf diesem Gebiete ein Ende zu machen.

9. Dieselbe deckt endlich den Gedankengang des Josephus auf. Derselbe beginnt nämlich, wie man es von ihm nicht anders erwarten kann, ohne alle vorherige Ueberlegung mit einer allgemeinen Beschreibung der Stadt, die er ja besser kannte, als seines Vaters Haus. Darum drückt er sich auch bei der allgemeinen Beschreibung ganz meisterhaft aus mit den Worten: Die Stadt war aber auf zwei einander gegenüber liegenden Hügeln er-

baut, die durch ein Zwischenthal von einander getrennt waren, in welches sich die Häuser beiderseits einander gegenüber hinabzogen." In seiner Leichtfertigkeit vergißt er vollständig, die Namen dieser zwei Hügel und des sie trennenden Thales anzugeben, er fühlte kein Bedürfnis dazu, aber bei uns ist es anders. Indessen liegt es auf der Hand, daß er den Ost- und Westhügel und den sie trennenden Wad meint. Darauf beginnt er die Spezialbeschreibung, jedoch ohne dies auch nur mit einem Worte anzudeuten; er führt sogar den Leser in Versuchung, zu glauben, daß er noch ferner von den zwei eingangs erwähnten Hügeln rede, wenn ihn nicht der Umstand, daß er im unmittelbaren Anschluß daran von einem dritten und hernach noch von einem vierten Hügel redet, eines Besseren belehren würde. Er wußte nämlich, daß die zwei eingangs erwähnten Hügel mit den zwei darauf erwähnten nicht identisch seien, dachte aber nicht daran, daß wir es nicht wissen. Er beginnt also mit dem hervorragendsten Sonderhügel der Stadt, nämlich dem Oberstadthügel im engeren Sinne und schreibt: „Von den Hügeln war aber der, welcher die Oberstadt trug" u. s. w., darauf erwähnt er als zweiten Sonderhügel den Unterstadthügel Akra, ganz natürlich, lag er ja neben dem vorgenannten, bildete er ja ebenfalls einen Bestandteil des Westhügels und einen selbständigen allseits von Mauern eingeschlossenen Stadtteil. Darauf erwähnt er als dritten Sonderhügel den Tempelberg, jedoch ohne ihn zu nennen; dazu veranlaßte ihn der Umstand, daß dieser dritte Hügel dem zweiten gerade gegenüber lag; derselbe bildete ebenfalls einen Hauptstadtteil Jerusalems und war gleichfalls auf allen Seiten mit einer Mauer

umschlossen. Nun hätte er eigentlich den vierten Sonderhügel erwähnen sollen. Allein er hatte gerade berichtet, daß das den zweiten und dritten Hügel trennende Thal im Laufe der Zeit eine Aenderung erlitten, und dies veranlaßt ihn, eine Episode aus der Geschichte der Makk. einzuschalten. Die Erwähnung des betreffenden Thales ruft ihm nun das eingangs erwähnte Zwischenthal ins Gedächtnis und man durfte auch darin einen Beweis dafür finden, daß beide identisch sind; nun nennt er es mit Namen, ebenso auch die zwei Gesamthügel, die es trennt, wobei besonders auffällt, wie gewissenhaft er den Ausdruck Hügel der Unterstadt meidet, obwohl ihm derselbe beinahe von selbst in die Feder floß; allein er wußte zu gut, daß der untere Hügel mit dem Hügel der Unterstadt nicht identisch sei. Darauf schließt er mit einer Bemerkung über dieses Thal und die zwei Hügel der Stadt. An den vierten Sonderhügel erinnert er sich erst im folgenden Kapitel. Dieser Gedankengang ist der Leichtfertigkeit des Schriftstellers vollkommen angemessen. Dr. Klaiber nennt das ein Webermeisterstück, wo man nur einen Fußtritt zu thun braucht, um nach Bedürfnis einen Faden nach dem andern hervorzuschlagen — meinetwegen — übrigens braucht er ja auch nur einen Fußtritt zu thun, wenn er einen Philologen oder einen griechischen Klassiker braucht.

Endlich mag noch hervorgehoben werden, daß bei der neuen Interpretation gerade jene Meinungen zur Geltung kommen, welche am meisten Anhänger zählen, wenigstens relativ. Die Wad-Tyropäon-Hypothese hat relativ viel mehr Anhänger als jede andere Tyropäon-Hypothese; bei der neuen Interpretation kommt sie zur Geltung. Die

untere Nordwest-Akra-Hypothese hat relativ viel mehr Anhänger, als jede andere Akra-Hypothese; bei dieser Interpretation wird sie anerkannt. Die dritte-Hügel-Tempelberg-Hypothese hat weitaus mehr Anhänger als jede andere dritte-Hügel-Hypothese; bei dieser Interpretation bekommt sie Recht. Die Wad-Hasmonäerthal-Hypothese hat relativ viel mehr Anhänger als jede andere Hasmonäerthal-Hypothese; hier wird sie anerkannt. Dieser Umstand stellt der neuen Interpretation ein sehr günstiges Prognostikon und sollte sie auch nicht sogleich Anerkennung finden, so ist doch zu erwarten, daß sie im Laufe der Zeit Anklang finden werde, namentlich bei jenen Forschern, die sich nicht begnügen, dieselbe nur flüchtig durchzulesen, sondern sich die Mühe geben, dieselbe ohne Voreingenommenheit gründlich durchzustudieren.

Bei dieser Interpretation wird jedem Topographen eine Konzession gemacht, aber auch jedem eine solche zugemutet, keiner bekommt vollständig Recht und keiner vollständig Unrecht seinem Gegner gegenüber.

3. Gegen meine Behauptung, daß das alte Jerusalem im Laufe der Zeiten wenigstens drei von einander verschiedene Akra genannte Burgen hatte, hat Dr. Klaiber gar nichts Stichhaltiges vorgebracht, darum ist es nicht nötig, nochmals auf die Sache einzugehen. Nur einige Bemerkungen mögen folgen. Bezüglich der Akra der Jebusiter hält Dr. Klaiber daran fest, daß bez. a. VII. 3. 1. ein Philologe von Fach erklärt habe, daß nach griechischem Sprachgebrauch die nach Eroberung der Unterstadt noch übrige Akra noch innerhalb der Unterstadt liegen konnte; es fällt mir gar nicht ein, der Ansicht dieses Philologen entgegenzutreten, glaube aber annehmen

zu können, daß es Hunderte von Philologen gibt, die bereit wären zu erklären, daß die nach Eroberung der Unterstadt noch übrige Akra auch außerhalb der Unterstadt liegen konnte. Ob sie nun außerhalb oder innerhalb der Unterstadt lag, das haben nicht die Philologen zu entscheiden, sondern die Topographen. Die weitaus größere Mehrzahl derselben behauptet nach meiner Ansicht mit vollem Rechte, daß diese Akra außerhalb der Unterstadt lag, der Natur der Sache und den Angaben des Josephus gemäß. Daß nach dem Sprachgebrauch und den Angaben des Josephus diese Akra innerhalb der Unterstadt liegen mußte, behauptet Klaiber wohl nur, um diese Stelle seinem Systeme gefügig zu machen, nicht um den Schriftsteller in Einklang mit sich selbst zu interpretieren. Dr. Klaiber betrachtet hier den Ausdruck die Akra mit dem Artikel als Eigenname, meiner Ansicht nach vollständig mit Unrecht. Der Artikel allein macht einen Gattungsnamen noch nicht zu einem Eigennamen, sondern zu einem determinierten Gattungsnamen und der Ausdruck „die Akra" kann in obiger Stelle ganz wohl mit „die Burg" wiedergegeben werden, kein Philologe und kein Topograph kann uns daran hindern. In obiger Stelle ist aber der Ausdruck „die Akra" offenbar elliptisch, gemeint ist nämlich die Akra der Jebusiter. Erst durch diesen Beisatz wird die in Rede stehende Akra vollständig bestimmt; Josephus ließ aber den Beisatz als selbstverständlich weg. Reißt man aber diesen Ausdruck aus dem Zusammenhang heraus, so muß man erwähnten Beisatz in Anspruch nehmen und Akra der Jebusiter sagen, wenn man nicht sich und andere in Irrtum führen will. Daß nun die Akra der Jebusiter mit der Akra der Syrer

identisch sei, ist bei weitem nicht so selbstverständlich, als daß die Akra identisch mit der Akra sei. Man kann demnach nicht sagen, „daß Akra ursprünglich Gattungsname war und dann als Eigenname auf drei Lokalitäten zugleich übertragen wurde.“ Akra ist und bleibt Gattungsname, auch wenn es den Artikel hat und kann auf beliebig viele Lokalitäten oder vielmehr Burgen übertragen werden. Nur von der Unterstadt gebraucht hat der Ausdruck Akra die Natur eines Eigennamens. Dr. Klaiber sagt irgendwo, daß die Akra oder Stadt Davids als Burg keine große Ausdehnung gehabt habe. Auch diese Auffassung betrachte ich als eine ganz verkehrte. Die Jebusiter bauten sich gleich den Kananäern keine Kastelle nach Art von Ritterburgen, sie kannten nur befestigte Städte und noch speziell befestigte Stadtteile innerhalb oder im Anschluß an den Rest der Stadt. Wäre die Burg Zion ein Kastell nach Art einer Ritterburg gewesen, so wären die Jebusiter von Josue bis David notwendig ausgehungert worden, auch wäre es in diesem Falle thöricht, zu sagen, David habe die Burg der Jebusiter zu seiner Residenz gemacht, eine kleine Burg genügte nicht zur Residenz des Königs der Juden. Die Burg der Jebusiter war daher offenbar ein befestigter Stadtteil; nämlich die befestigte Oberstadt der Jebusiter, die mit ihrer Unterstadt nicht identisch sein kann.

Was Dr. Klaiber über die Akra in der Oberstadt sagt, von der b. VI. 8. 4 die Rede ist, klingt auch etwas sonderbar. Mir ist es nie in den Sinn gekommen, das Kastell der Oberstadt von der Herodianischen Burg zu unterscheiden. Daß Josephus die drei Türme der Akra so unterscheidet, daß sie nicht zur Akra gerechnet werden

können, kann ich nicht einsehen. Jene, welche sich von der Mauer zurückzogen, konnten sich ganz wohl auf die drei Türme begeben, mochten sie auch selber ein Teil der Mauer sein, denn es wird nicht gesagt, daß sie sich von jedem Teile der Mauer zurückgezogen, denn sonst hätten die Tyrannen auch die Türme an der Mauer schon früher verlassen müssen. Wenn Josephus die Türme von der Akra als einen Teil vom Ganzen unterscheidet, so hat das gar nichts zur Sache. Die Hauptsache ist, daß Josephus bei Erstürmung der Oberstadt durch die Römer von einer Akra redet, die offenbar identisch ist mit dem Kastell der Oberstadt, nämlich der Burg des Herodes samt den zugehörigen Türmen. Der Ausdruck die Akra ist hier nur ein determinierter Gattungsname, der in keiner Weise als Eigenname aufgefaßt werden darf. Darum kann uns kein Philologe und kein griechischer Klassiker hindern, deutsch zu reden und den Ausdruck Akra mit Burg zu übersetzen. Freilich ist dieser Ausdruck auch hier elliptisch zu nehmen, nämlich „die Burg der Oberstadt." Dieser Beisatz ist von Josephus als selbstverständlich weggelassen, redet er ja nur von der Oberstadt, also kann auch nur von der Akra der Oberstadt die Rede sein. Der Ausdruck Akra hat also auch in dieser Stelle nicht die Natur eines Eigennamens, sondern ist nur ein determinierter Gattungsname, dessen Beisatz als selbstverständlich mangelt. Die Akra der Jebusiter, die Akra der Syrer und die Akra der Oberstadt — diese Ausdrücke sind keineswegs ein zum bereits feststehenden Eigennamen einer bestimmten Lokalität gewordener Terminus. Bezüglich der unmittelbar vor dem Auftreten erwähnten Akra zieht es Dr. Klaiber vor, dieselbe mit der damals

noch nicht existierenden Akra der Syrer zu identifizieren und anzunehmen, daß die Soldaten der Syrer in der Oberstadt in Häusern untergebracht waren, als zuzugeben, daß auch die Oberstadt eine Akra hatte. Auch in diesen Stellen ist der Ausdruck Akra nicht als Eigenname, sondern nur ein determinierter Gattungsname zu betrachten, dessen Beisatz zufällig mangelt. Gemeint ist die Burg der Stadt oder der Oberstadt. Daß der Ausdruck ἄκρα in I. M. 1. 35 Eigenname sei, kann vernünftiger Weise doch niemand behaupten, fehlt ja der Artikel und wenn Dr. Klaiber und andere den Artikel beisetzen, so erlauben sie sich ganz einfach einen Uebersetzungsfehler. Auch in den auf die Burg der Syrer bezüglichen Stellen ist der Ausdruck Akra nie Eigenname, sondern immer nur determinierter Gattungsname, dessen Beisatz meistens mangelt oder aber vollständig bekannt ist. Die von Aristäas erwähnte Akra der Stadt läßt Dr. Klaiber als Gattungsname gelten, aber „die Akra der Stadt" und die „Akra der Unterstadt" sind sprachlich ganz analoge Ausdrücke, warum denn den einen zu einem Eigennamen und den andern zu einem Gattungsnamen stempeln? Das ist reine Willkür. Daß der Beisatz des bestimmten Artikels „die Akra der Stadt" jede andere Akra als vorhanden auszuschließen scheint, kann man auch in Abrede stellen, denn das Tempel-Kastell konnte damals die hervorragendste Burg der Stadt sein, neben welcher ein minder bedeutendes Kastell auf der Oberstadt noch leicht existieren konnte. Uebrigens scheint Aristäas dem Hieron mehr Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, als der Stadt. Ist aber obige Bemerkung richtig, so wird auch Klaibers solenne Akra ausgeschlossen. Die im zweiten B. d. Makk.

15. 30—35 erwähnte Akra hat Dr. Klaiber vollständig unberücksichtigt gelassen. Das ist doch wahrlich schade, denn Dr. Klaiber kann doch nicht zugeben, daß Jerusalem damals noch eine von der solennen Akra verschiedene Akra hatte, muß dieselbe also mit der Akra der Syrer identifizieren; aber wie konnten denn die Juden das Haupt Nikanors auf der Spitze der Akra der Syrer anbringen, die sie nicht zu erobern im Stande waren? Wahrscheinlich gaben sie irgend einem in der Akra befindlichen Volksgenossen einen Bakschisch, damit er ihnen diese Gefälligkeit erweise. Andere Leute werden es indessen vorziehen, anzunehmen, daß man hier unter Akra entweder die Tempelburg oder das Hieron selbst verstehen müsse. Da nun der Ausdruck Akra, insofern eine Burg darunter verstanden werden soll, sowohl bei Josephus, als auch in der hl. Schrift, immer nur ein reiner Gattungsname ist, so kann derselbe ganz wohl verschiedene Lokalitäten bezeichnen und man verstößt nicht gegen das Gesetz der Sparsamkeit, wenn man annimmt, daß Jerusalem im Laufe der Zeit mehrere Akra genannte Burgen hatte.

Zum Schlusse erlaube ich mir noch einige abgerissene Bemerkungen. Dr. Klaiber glaube ja nicht, daß er bezüglich der zwei von ihm gerügten Unarten unschuldig sei. Indem er sich ohne allen Grund einbildet, daß der Ausdruck Akra als Burg Eigenname sei, ist er genötigt, einen ganzen Rattenkönig von Sonderbarkeiten für pure Wahrheit auszugeben. Dr. Klaiber versetzt das Mistthor in das Tyropäon, dasselbe liegt jedoch auf der untersten Stufe des Südwesthügels, von welcher er keine Ahnung zu haben scheint, obwohl sie seinem Zion-Akra fest auf dem Nacken sitzt. Auf der Terrainkarte sieht

man's nicht so gut wie in Wirklichkeit. Daß Nehemias von Westen herkommt, ist für mich gar nicht sicher, da über den Ausgangspunkt, das Thalthor, nur Vermutungen angestellt werden können (III. 4. 203). Dr. Klaiber glaubt die Existenz einer Westmauer auf dem Ophel erschließen zu können (XI. 1. 21). Er soll es nur versuchen. Ausgrabungen sind dabei nicht nötig, wer würde auch das Geld dazu hergeben; es genügt dem Ostrand des Tyropäon entlang, wohlgemerkt mit Ausschluß der untersten Stufe des Südwesthügels auf einem richtigen Plane Jerusalems diese Mauer zu verzeichnen, dann wird Dr. Klaiber sehen, wie jämmerlich sein Zion-Akra zusammenschrumpft. Die untere Nordwesthöhe-Akra-Hypothese thut dem Berichte des Josephus gar keine Gewalt an, auch kommt sie mit dem Berichte über die Abtragung der Akra nicht ins Gedränge.

Die christliche Tradition bezüglich des Zions reicht wohl wenigstens bis ans Ende des ersten christlichen Jahrhunderts hinauf, denn damals ließen sich die Christen auf dem Zion nieder; nun geben wir aber gar nicht zu, daß sie diese Tradition erfunden haben, glauben vielmehr ganz fest, daß sie dieselbe von den Juden überkommen haben, deren Tradition bis in die Zeit Davids hinaufreichen kann, man kann nämlich eine und dieselbe Thatsache sowohl aus der Schrift, als auch aus der Tradition wissen. Beweise haben wir zwar keine, aber die Gegner haben auch keine, da gilt der Grundsatz melior est conditio possidentis. Wenn die Gegner glauben, daß diese Tradition zu einer bestimmten Zeit erfunden worden sei, so sollen sie es beweisen, das können sie aber nicht, denn was v. Alten, Mühlau und Klaiber hierüber

sagen, kann man keine Beweise nennen, also ist die Tradition nicht erfunden. Sagt auch der Talmud nichts von dieser Tradition, so konnte sie schon dennoch existieren, denn daß nur das wahr sei, was im Talmud stehe, ist noch nicht erwiesen. Die Tradition der Christen und Juden ist eine und dieselbe, was auch bezüglich der Mohamedaner gilt. Diese Tradition kann also ganz wohl eine dreitausendjährige genannt werden, mögen auch die Christen und Mohamedaner noch keine dreitausendjährige Geschichte haben. Faßt man diese Tradition auf, insofern sie nachweisbar ist, so ist es ganz richtig, dieselbe eine mehr als tausendjährige zu nennen. Es ist begreiflich, daß diese Tradition dem Dr. Klaiber und anderen Zions-Bekämpfern ein Dorn im Auge ist. Ein Pietätsinteresse hat diese Frage für uns nicht, wohl aber ein historisch wissenschaftliches; wir kämpfen nämlich nicht bloß, um den Sanktuarien Anerkennung zu verschaffen, sondern auch um der historischen Wahrheit zum Siege zu verhelfen.

Wenn ich im Kampfe für die Echtheit des traditionellen Zion so ziemlich allein stehe unter den Katholiken, so hat dies nicht darin seinen Grund, daß die katholischen Gelehrten so viel Verstand haben, sich um eine Sache, die durchaus kein religiöses Interesse hat, sondern eine rein topographische Frage ist, nicht unnötig zu ereifern (XI. 1. 28). Die Katholiken erlauben sich auch rein topographische Fragen in den Bereich ihrer Untersuchung zu ziehen, denn das Gebiet der Wissenschaft ist nicht an die Andersgläubigen verpachtet. Die Zion-Akra-Frage ist allerdings zunächst eine rein topographische, allein sie hat auch ein religiöses Interesse, allerdings kein dogmatisches. Das Bibelstudium gehört nämlich zur Religions-

wissenschaft und findet im katechetischen Unterrichte seine praktische Verwendung. Die Katholiken sind etwas konservativer Natur und fühlen kein Bedürfnis, ihre wissenschaftlichen Errungenschaften alle Jahrhunderte einmal über Bord zu werfen. Darum zeigen sie sich immer etwas reserviert, wenn wissenschaftliche Neuerungen auftauchen wie z. B. die neue Zion-Akra-Frage. Ein großer Teil der katholischen Gelehrten kennt die neue Lehre noch nicht, andere kennen sie wohl, glauben aber, daß dies Phantasiegebilde eine förmliche Widerlegung nicht nötig habe, wieder andere sind sich dieser Sache nicht klar, einige liebäugeln mit der neuen Lehre und nur einer hat sich dagegen ausgesprochen, nämlich Pfarrer Korten im „hl. Land". So kommt es, daß ich fast allein stehe. Uebrigens ist mir versichert worden, daß meine diesbezüglichen Abhandlungen im „hl. Land" Beifall gefunden haben, wenigstens hat niemand etwas dagegen eingewendet, obwohl die für Klaiber im Jahre 1887 noch neue Interpretation der Beschreibung des Josephus daselbst schon im Jahre 1881 erörtert wurde. Dagegen enthält das neueste Referat Dr. Klaibers eine Menge mir günstige Angaben, die alle von Protestanten ausgehen. Ich erlaube mir dieselben hervorzuheben.

„Die Engländer folgen meistens Robinson, nur daß sie das hl. Grab als echt annehmen und es durch die zweite Mauer des Josephus von der Akra ausschließen" d. h. sie identifizieren den Zion mit der Oberstadt und den Akra mit der unteren Nordwestanhöhe wie ich. „Schultz verteidigt die alte Auffassung Zion-Oberstadthügel und versetzt den Millo in die Nordwestecke desselben". Gegen die neue Hypothese macht er folgendes geltend: 1. „Micha

unterscheidet 3. 12 Zion und den Tempelberg sehr deutlich. 2. Wenn man mit den Gräbern Davids Neh. 3 bereits an der Südspitze des Tempelberges stünde, so behielte man für das kurze Ende bis zur Ostseite des Tempels so unverhältnismäßig viele Mauerstrecken und Thore u. s. w. übrig, daß sie sich dort unmöglich unterbringen ließen." Nach Schultz ist nicht zu zweifeln, daß die Ecke zwischen der Davidsgasse und dem Wad Akra hieß. „Im wesentlichen mit Robinson zusammentreffend müssen wir nur darin von ihm abgehen, daß wir die Akra auf die am (und im) Wad zunächstliegende Gegend beschränken (d. h. auf die untere Nordwestanhöhe), dazu nötigt nicht bloß die Nähe der zweiten Mauer, sondern auch der Umstand, daß Josephus von einer weiterhin liegenden Oertlichkeit unmöglich hätte sagen können, daß die Makk. sie so weit abgetragen haben, daß der Tempel über sie hinwegschaue". „Die Unterstadt Akra ist topographisch der nördlich vom Zion gelegene durch ein Thal von ihm getrennte Hügel". Grätz. „Es will uns schwerlich glaublich erscheinen, daß die Jebusiterburg auf dem Südosthügel nur eine Fläche von 2¹/₂ Morgen bedeckt habe, die Wichtigkeit dieser Festung in der alten Zeit würde eher dem etwa 16 Morgen großen südlichen Teile des Südwesthügels entsprechen. Ist die Kuppe der Akra durch dreijährige Arbeit von den Juden abgegraben worden — und lag Davids Haus auf der Höhe, so ist dieser Hügel nach Josephus höher gelegen, als der Tempelplatz und muß die Instanz des in der Bibel erwähnten Hinaufgehens gegen ihn ebensosehr als gegen den Südwesthügel gelten lassen." Leithardt. „Die Akra ist der felsige von Nordwesten herabkommende flache Bergrücken,

der früher im Osten der hl. Grabeskirche einen Felshöcker und vielleicht weiter unten, da wo jetzt das Serail ist, noch einen gehabt haben mag; die dann aber abgetragen wurden. Da, wo er anfängt, sich bemerklich zu machen, liegt heute die Grabeskirche; weiter nach Osten wird er immer markierter und die Abhänge schroffer. Auf diesem Felsenrücken finden sich alte Reste einer Burg im Osten der Grabeskirche, an der Gasse, die vom Hospitz nach Süden führt und an einigen Stellen sind die nach Osten führenden Gassen durch den Felsen gehauen, was noch wahrzunehmen ist, ebenso wie im Osten der Grabeskirche heute noch der Felsen zwei Meter höher als die dabei vorbeiführende Gasse liegt." So beschreibt Schick die untere Nordwesthöhe. Dr. Klaiber nennt diese Lokalität einen Abhang und Dr. Rieß eine Mulde! Meines Erachtens faßt Dr. Klaiber Josephus falsch auf, wenn er behauptet, daß auch die Unterstadt Akra an der Nordseite drei Mauern haben müsse, weil die Stadt drei hatte. Was vom Ganzen gilt, gilt nicht immer vom Teile.

Hiemit bin ich einstweilen zu Ende, aber mein Pulver ist noch nicht verschossen und ich gedenke noch länger auf dem Kampfplatze zu bleiben. Dem Dr. Klaiber bin ich sehr dafür verbunden, daß er meine topographischen Arbeiten einer Entgegnung gewürdigt hat und schließe mit der unumwundenen Erklärung, daß ich Dr. Rieß und Dr. Klaiber nicht gering schätze, sie vielmehr als Fachmänner ersten Ranges betrachte, nur hätte ich gewünscht, daß ihre Bemühungen zur Aufhellung der Topographie Jerusalems von besserem Erfolg gekrönt worden wären.

4.

Zu Barn. 4, 6; 5, 8.

Von Prof. Dr. **Funk.**

Die durch den Metropoliten Bryennius ans Licht gezogene Handschrift von Konstantinopel, durch die wir zuerst den vollständigen Text der Klemensbriefe erhielten, gab uns auch reichliche Mittel, den Text des Barnabasbriefes zu verbessern. Insbesondere verhalf sie uns zu einem sicheren Text über die früher viel erörterten drei Dogmen 1, 6. Die neuesten Herausgeber treffen an der Stelle in den Worten durchaus zusammen. Nur in der Interpunktion weichen sie noch von einander ab. An vielen anderen Stellen gestaltete sich der Text durch das Dazwischentreten jener Handschrift allerdings zunächst mannigfaltiger als früher, und es läßt sich fast von einer dreifachen Rezension reden, indem Gebhardt sich vorwiegend an den Cod. Sinaiticus, Hilgenfeld an den Cod. Constantinopolitanus hielt, während ich, zwischen beiden Handschriften abwägend, eine Mittelstraße einschlagen zu sollen glaubte. Doch ist Grund zu der Hoffnung, daß bei erneuerter umsichtiger Untersuchung eine größere Uebereinstimmung erzielt werden wird.

Besondere Schwierigkeit bereiten die oben bezeichneten Stellen, da bei ihnen jeder der Zeugen einen anderen Text bietet.

1. Was zunächst 4, 6 anbelangt, so bittet der Verfasser seine Leser, auf sich acht zu haben und nicht gewissen Leuten zu gleichen, indem sie Sünde auf Sünde häufend sagen: ὅτι ἡ διαθήκη — und nun beginnt die Differenz — ημων μεν, wie S (Sinaiticus) liest; ὑμῶν ὑμῖν μένει, wie C (Constantinopolitanus) hat; illorum et nostrum est; nostrum est autem, wie L (der alte lateinische Uebersetzer) bietet. V (Vaticanus), der vierte Zeuge, fehlt hier, weil die Handschrift erst 5, 7 beginnt. Wir haben also drei verschiedene Lesarten. Indessen kommen zunächst nur die zwei in Betracht, welche einen wirklichen Sinn bieten und man hat sich zwischen diesen beiden, C und L, zu entscheiden. Nur ist bei C, was keinem Anstand unterliegt, da derartige Versehen in den Handschriften sehr häufig sind, statt υ ein η zu setzen und demgemäß zu lesen: ἡμῶν ἡμῖν μένει.

Aber welche Lesart verdient wirklich den Vorzug? Gebhardt und Hilgenfeld haben sich für L erklärt, ich habe C vorgezogen. Für L läßt sich allerdings geltend machen, daß das nostrum est autem durch S bestätigt zu werden scheint. Allein in Wahrheit verhält sich die Sache umgekehrt. Fürs erste läßt sich das ημων μεν ebenso leicht als eine Korruption aus ἡμῶν ἡμῖν μένει betrachten. Sodann aber ist bei der Richtigkeit der fraglichen Lesarten zu erwarten, daß eine Begründungspartikel folgt. L bietet diese in der That, indem er fortfährt, quia illi in perpetuum perdiderunt illud. C und S aber haben sie nicht; sie fahren mit ἀλλ', der Partikel

des Gegensatzes fort, und diese weist auf eine Wortfolge und einen Gedankengang zurück, wie wir ihn bei C, nicht aber bei L treffen. Man hat also, will man dem Schriftsteller nicht leichthin eine Inkongruenz aufbürden, L noch weiter zu folgen, oder, wenn man dieses nicht wagt, weil die Uebersetzung hier doch gar zu verdächtig ist, so hat man ganz von L abzusehen und sich einfach an den Zeugen zu halten, dessen Text ebenfalls einen Sinn ergibt.

Indessen steht die Sache nicht bloß so; die Lesart des C trägt den Vorzug vor der des L auch in sich selbst. Oder sollten die Adressaten wirklich gesagt oder Barnabas ihnen die Rede in den Mund gelegt haben: Der Bund gehört jenen (den Juden) und uns (den Christen)? Dann hätten die gewarnten Adressaten ja selbst sich mit den Juden auf eine Linie gestellt, und das ist schwerlich anzunehmen. Wahrscheinlich ist nur, daß Barnabas sie warnte, ähnlich den Juden auf den Besitz des Bundes zu bauen und zu pochen; und daß das wirklich der Gedanke des Autors ist, zeigt die weitere Ausführung. Denn zuerst wird 4, 7—8 dargethan, daß den Juden der Empfang des Bundes nichts half; dann folgt 4, 9 die Bemerkung, daß auch den Christen die ganze Zeit des Glaubens (d. i. ihres Bundes) nichts nützen werde, wenn sie nicht die Sünde fliehen. Die richtige Lesart ist hienach kaum zweifelhaft.

2. Gehen wir zur zweiten Stelle über. Nach dem Vorausgehenden will Barnabas zeigen, wie der Herr durch Menschenhand leiden sollte (5, 5), und nach dieser Bemerkung fährt er unmittelbar fort: Die Propheten, die von ihm die Gnade empfangen, haben über ihn geweissagt; er aber habe, um den Tod abzuthun und die

Auferstehung von den Toten zu zeigen, weil er im Fleische habe erscheinen müssen, gelitten (5, 6), um den Vätern die ihnen gegebene Verheißung zu erfüllen und selbst sich das neue Volk bereitend, auf der Erde seiend, ferner zu zeigen (*ἐπιδείξῃ*), daß er nach der Auferstehung selbst das Gericht halten werde (5, 7). Sodann folgt die fragliche Stelle, und sie lautet in der ersten Hälfte bei allen Texteszeugen übereinstimmend: *Πέρας γέ τοι διδάσκων τὸν Ἰσραὴλ καὶ τηλικαῦτα τέρατα καὶ σημεῖα ποιῶν.* In der zweiten Hälfte aber herrscht in den Handschriften die größte Verschiedenheit. S bietet: *ἐκήρυσσεν καὶ ὑπερηγάπησαν αὐτόν*, V: *ἐκήρυξε καὶ ὑπερηγάπησεν αὐτόν*, C: *οὐχ ὅτι ἐκήρυσσε καὶ ὑπερηγάπησαν αὐτόν*, L: non crediderunt nec dilexerunt illum. Die Zeugen bieten hienach alle einen besonderen Text. Doch ist die Differenz nicht bei allen gleich groß. S und V treffen im wesentlichen (die Differenz *ἐκήρυσσεν: ἐκήρυξε* ist von keiner weiteren Bedeutung) bis auf ein Wort (*ὑπερηγάπησαν: ὑπερηγάπησεν*) zusammen. C liest zwar *ὅτι ἐκήρυσσε καί*, L non crediderunt nec; auf der anderen Seite aber haben beide gegen SV die Negation mit einander gemeinsam.

Welches ist nun wohl der ursprüngliche Text? Gebhardt glaubt lesen zu sollen: *ἐκήρυσσεν, καὶ ὑπερηγάπησεν αὐτόν.* Hilgenfeld und ich edierten: *οὐχ ὅτι ἐκήρυσσον καὶ ὑπερηγάπησαν αὐτόν.* Der Gegensatz beweist, auf welch unsicherem Boden die Kritik sich hier bewegt. Gebhardt vermutete überdies, daß statt *ὑπερηγάπησεν* vielleicht *ὑπερηπάτησαν* zu lesen sei und er gibt damit einem Zweifel an der Richtigkeit der von ihm angenommenen Lesart Ausdruck. Ich gestehe meinerseits, daß mir mein

Text um so mehr Bedenken erregte, je öfter ich auf ihn zurückkam, wenn er mir auch anfänglich der bessere zu sein schien, und ich glaube nunmehr nach erneuerter Prüfung lesen zu sollen: ἐκήρυσσεν καὶ ὑπερηγάπησεν αὐτόν. Ich komme m. a. W. auf die vor Auffindung des C gewöhnliche und von Gebhardt auch später beibehaltene Lesart des V zurück und ich erkläre mich zugleich mit aller hier möglichen Bestimmtheit für sie, indem ich die Konjektur ὑπερηπάτησαν als unbegründet abweise, da das ὑπεραγαπᾶν bei seiner einstimmigen Bezeugung unbedingt beizubehalten ist. Die Gründe, aus denen mir jene Lesart als die richtige erscheint, sind folgende.

Die Negation, um die sich im Grund der ganze Streit dreht, da, sobald sie fällt, notwendig das ὑπερηγάπησεν an die Stelle des ὑπερηγάπησαν tritt, wird zwar durch zwei Zeugen gegeben. Aber die beiden anderen bieten sie nicht, und sie sind nicht bloß im allgemeinen die zuverlässigeren, sondern sie erregen namentlich auch an unserer Stelle weniger Verdacht als jene. L gibt gegen die drei übrigen Zeugen eine zweite Negation. C schiebt ebenso einseitig nach οὐκ ein ἔτι ein. L endlich übersetzt das κηρύττειν nicht bloß in freiester Weise mit credere, sondern schreibt auch crediderunt im Plural, während die anderen Zeugen alle den Singular bieten. L verdient daher von unserer Stelle kein Vertrauen. Mit dem Wegfall seiner Auktorität verringert sich aber auch die von C, da dieser Zeuge mit seiner Eigentümlichkeit gegen SV nur dann bestehen kann, wenn ihm eine kräftige Stütze zur Seite steht. Die Negation ist somit unter dem rein textkritischen Gesichtspunkte zu streichen.

Ist sie aber nicht etwa durch den Kontext gefordert? Ich glaube kaum. Barnabas bemerkt nach dem Text von SV, daß der Herr, indem er Israel lehrte und so große Zeichen und Wunder that, (ihm) predigte und es über die Maßen liebte. Sollte er dies nicht haben sagen können? Er ist freilich ein strenger Antijudaist. Aber unter Israel sind ja keineswegs die antichristlichen oder christenfeindlichen Juden zu verstehen. Das Wort bezeichnet das jüdische Volk im allgemeinen, und wenn der Herr aus diesem Volk hervorging und unter ihm wirkte, wenn er, um mit Barnabas zu sprechen, als Lehrer und Wunderthäter unter ihm auftrat, so legte er gewiß auch Liebe zu ihm an den Tag. Etwas weiter unten (5, 11 und ähnlich 14, 5) wird freilich als Zweck des Erscheinens des Sohnes Gottes im Fleische angegeben, derselbe habe das Maß der Sünden derjenigen voll machen wollen, die seine Propheten bis zum Tode verfolgten, und man könnte versucht sein, diese Stelle gegen unsere Deutung geltend zu machen. Ich bin früher selbst so verfahren; aber ich glaube, daß es mit Unrecht geschah. Barnabas hebt allerdings zweimal, und einmal mit großem Nachdruck, als Zweck der Ankunft Jesu hervor, die Sünde der Juden (durch den an ihm verübten Mord) zum Vollmaß zu bringen. Aber kann er darin den alleinigen Zweck des Erscheinens des Herrn gesehen haben? Die Frage ist gewiß nicht zu bejahen. Ein so strenger Gegner der jüdischen Prätensionen er auch ist, so konnte er den Heiland und Erlöser doch unmöglich als bloßen Bestrafer der Juden auftreten lassen. Er thut es auch nicht, und gerade unsere Stelle, bezw. die Verse 6—8 beweisen das. Er spricht von Erfüllung der den Vätern gege-

benen Verheißung; er betont seine Lehr- und Wunderthätigkeit in Israel. Daß Jesus damit die Juden für seine reinere Religion gewinnen und so erlösen wollte, hebt der Schriftsteller allerdings nicht ausdrücklich hervor. Aber er deutet es wenigstens hinlänglich mit den Worten an, er habe so Israel gepredigt und es über die Maßen geliebt; und es hätte zudem nichts zu besagen, wenn er gänzlich davon geschwiegen hätte, da sich die Sache ja ganz von selbst verstand. Der Vers 11 ist also zur Erklärung unserer Stelle nicht herbeizuziehen. Im Gegenteil ist diese bei seiner Deutung nicht außer Acht zu lassen, und geschieht dies, so wird man erkennen, daß die große Härte, welche in dem Wortlaute von Vers 11 liegt, das Wesen des Autors doch nicht ganz beherrschte, daß er für das Erscheinen des Erlösers auch den Juden gegenüber eine mildere und gesündere Auffassung hatte, daß m. a. W. an Stelle des Finalsatzes nach seinem Gedankengang im Grunde auch ein Folgesatz stehen könnte.

Der Kontext ist hienach keineswegs gegen den Text von V. Hilgenfeld meint freilich noch weiter, daß, wenn *ἐκήρυσσεν* statt *ἐκήρυσσον* geschrieben würde, sich eine Wiederholung des in dem Worte *διδάσκων* enthaltenen Gedankens ergäbe, während, wie er glaubt, eine Angabe darüber zu erwarten sei, wie die Juden den lehrenden und Wunder wirkenden Herrn aufnahmen, und daß die apostoli Jesum praedicaturi Judaeos non praedicantes voraussetzen. Allein die Auffassung ist nicht haltbar. Das *ἐκήρυσσεν* ist nicht eine bloße Wiederholung des *διδάσκων*, sondern es hebt zugleich mehr die Oeffentlichkeit des Lehrens hervor. Wäre es aber auch jenes, so hätten wir doch noch kein Recht zur Aenderung, da es

durch C S V einstimmig bezeugt ist und nur das unzuverlässige L die Pluralform hat, und da Wiederholungen ja nichts gar Seltenes sind. Daß ferner die apostoli praedicaturi Judaeos non praedicantes voraussetzen, ist schon deswegen nicht richtig, weil die Juden im ganzen überhaupt nicht als praedicantes zu denken sind, wie schon der alte Lateiner erkannte, der auf seinem Standpunkte ganz folgerichtig credere und nicht praedicare schrieb.

Der Text des V ist somit ohne Bedenken beizubehalten. Nur mag statt des ἐκήρυξε mit CS allenfalls ἐκήρυσσεν gelesen werden.

II.

Rezensionen.

1.

1. Die **Residenzpflicht** der Pfarrer, Curaten, und aller, welche ein mit der Cura animarum verbundenes Benefizium innehaben. Eine kanonistische Abhandlung von Dr. **Franz Joseph Heim**, Dompropst von Augsburg. Augsburg, Kranzfelder'sche Buchhandlung. 1888. IV. 156 S.
2. **Geschichte des Instituts der Pfarrvisitation** in Deutschland. Von Dr. **Max Lingg**, Domkapitular, päpstlicher Geheimkämmerer, kgl. Lycealprofessor in Bamberg. Kempten. Kösel'sche Buchhandlung. 1888. 75 S.
3. Die **Kultus-Baulast** mit besonderer Berücksichtigung der Partikularrechte in Franken, dargestellt unter Benützung zahlreicher, bisher ungedruckter Originalurkunden des bischöflichen Archivs in Würzburg. Von Dr. **Paul Gabr. Schmitt**, Domvikar in Würzburg. Regensburg, Manz. 1888. XVI. 408 S.

1. Daß die Gesetzgebung der Kirche zu allen Zeiten eifrig bestrebt war, den Seelsorgsgeistlichen die oft in hohem Grade vernachlässigte Residenzpflicht nachdrücklich einzuschärfen, beweisen die zahlreichen Kanones der Kon-

zilien. Auch in der Litteratur fehlte es nie an Werken, welche die erwähnte Obliegenheit nach Inhalt und Umfang einläßlich darlegten und noch in der jüngsten Vergangenheit erfreute sich der wichtige Gegenstand seitens hervorragender Kanonisten einer ganz besonderen Aufmerksamkeit (L. Henry, De residentia beneficiatorum Lovanii 1863, Phillips, K. R. VII. 78—80, 362—402, Hinschius, K. R. III. 221—243, v. Scherer, Handbuch des K. R. I. 435—443). An diese Auseinandersetzungen schließt sich die oben Nr. 1 genannte Schrift des Augsburger Dompropstes Dr. F. J. Heim an. Derselbe will die „Bestimmungen des Konzils von Trient über die seelsorgerliche Residenz in ihrem Zusammenhange und in einiger Beleuchtung vorführen zur Auffrischung und Belebung des seelsorgerlichen Geistes." Obwohl die Arbeit lediglich einem äußeren Umstande ihre Entstehung verdankt und in verhältnismäßig kurzer Zeit gefertigt werden mußte (s. Vorwort), so hat ihr Verfasser doch das Ziel, das er sich vorgesteckt, vollständig erreicht und seine Aufgabe in würdiger Weise gelöst. Das 156 Seiten umfassende Werkchen läßt einen geistig begabten, scharf und richtig urteilenden, formell gewandten, theoretisch und namentlich praktisch durchgebildeten, in Sachen des Kirchenrechtes vielbewanderten Mann erkennen. Der Plan des ganzen ist wohldurchdacht und das Thema in streng-logischer Aufeinanderfolge durchgeführt, die Sprache fließend, mitunter rhetorisch belebt, manchmal ans Paräuetische anklingend. Der Gegenstand wird erschöpfend behandelt — es läßt sich vielleicht keine wichtige, auf die Residenzpflicht der Pfarrer und Kuraten bezügliche Frage ausfindig machen, die nicht gründ-

lich besprochen und ihrer endgültigen Lösung entgegengeführt worden wäre. So sind S. 66 ff. die zur Residenz gehörigen Erfordernisse unter genauer und verständiger Benützung der Spruchpraxis der Congregatio Concilii so klar und bündig auseinandergesetzt, wie wir es sonst noch selten gefunden haben. Das gleiche gilt von dem Passus S. 110 ff., wo die Verpflichtung des Pfarrers, in Krankheitsfällen, bei ungünstigem Klima, bei grassierenden Epidemien und feindlichen Nachstellungen inmitten seiner Gemeinde auszuharren, erörtert wird. Die klassischen Werke der älteren Kanonisten sind in Verbindung mit Bouix und anderen der neuesten Autoren fleißig durchstudiert und mit verständigem Urteile in die Diskussion gezogen. Scharfsinnigen, von feinem kritischem Takte zeugenden Ausführungen sind mir mehrfach begegnet z. B. S. 81 ff. bei Besprechung der vom Tridentinum den Kuratbenefiziaten eingeräumten zweimonatlichen Unterbrechung der Residenz und in dieselbe Kategorie gehört die lichtvolle Darstellung der Strafen, mit welchen das Konzil die Nichtresidenz bedroht hat S. 127 ff. Klar und leichtverständlich wird S. 25 ff. die schon vor dem Tridentinum angeregte, von den Konzilsvätern einläßlich erörterte, aber unentschieden gelassene Streitfrage behandelt, ob die Residenzpflicht auf göttlichem Rechte beruhe oder bloß in jure ecclesiastico begründet sei; nach erfolgter Publikation der tridentinischen Beschlüsse wurde von den Kanonisten unter Berufung auf Sess. VI. c. 1 de ref. aufs neue gestritten, ob sich die Synode nicht wenigstens indirekt auf Seite des göttlichen Rechtes gestellt habe. Dr. Heim führt die Argumente auf, welche die kämpfenden Parteien je für sich geltend

machten und tritt unter gelungener Widerlegung der Gegner (S. 34—38) warm und entschieden für das göttliche Recht ein. Mit derselben dialektischen Schlagfertigkeit wird S. 87 ff. die Behauptung des Navarrus u. A. bekämpft, daß zu einer zweimonatlichen Abwesenheit die Angabe eines Grundes und Einholung der bischöflichen Erlaubnis nicht notwendig sei. Aehnliche Formen der Polemik finden sich S. 96 ff., 121 f. — Wir fassen, von einigen kleineren Mängeln und Verstößen absehend, unser Endurteil zusammen. Obwohl sich nicht behaupten läßt, die Schrift gebe über die Residenzpflicht ganz neue Aufschlüsse und biete zum Weiterbau bisher unbekannt gebliebene Materialien, so ist sie doch im großen und ganzen als eine Bereicherung der Litteratur und als eine Leistung anzuerkennen, welche durch die geschickte Behandlung des reichhaltigen Stoffes und durch Eingehen auf die Prinzipien den Charakter der Wissenschaftlichkeit an sich trägt. — Die typographische Ausstattung ist schön und des Inhaltes würdig, aber die Korrektur, namentlich der lateinischen Texte, hätte sorgfältiger sein können.

2. Prof. Dr. Lingg hat im Jahr 1880 als Programm des Bamberger Lyceums eine „Geschichte des tridentinischen Pfarrkonkurses" veröffentlicht und ließ 1888 — abermals in Programmform — eine „Geschichte des Instituts der Pfarrvisitation in Deutschland" nachfolgen. Ref. machte in der Quartalschrift 1881 S. 158 ff. das erstere Schriftchen zum Gegenstand einer kurzen Besprechung und konnte an demselben mannigfache Vorzüge lobend hervorheben. Die neueste Publikation stimmt mit ihrer Vorgängerin in formeller und materieller Beziehung genau überein. Sie zerlegt den Stoff in drei Perioden:

Vom hl. Bonifatius bis ins zwölfte Jahrhundert — erste Blüte der Pfarrvisitation; vom zwölften Jahrhundert bis zum Tridentinum — Niedergang des Instituts; vom Tridentinum bis zur Gegenwart — zweite Blütezeit. Die kleine Abhandlung gibt vom Ursprung und geschichtlichen Verlauf der auch nach der kulturhistorischen Seite überaus wichtigen Einrichtung in klarer, prägnanter, mitunter allzu knapper Sprache ein recht anschauliches Bild. Mit eisernem Fleiß hat der Verfasser durchweg aus den oft schwer zugänglichen und sehr zerstreuten Quellen gearbeitet (auch Ordinariatsarchive, namentlich das Bamberger, sind benützt), zeigt eine ungewöhnliche Bekanntschaft mit der einschlägigen Litteratur, welche — meistens lokaler Natur — mit Verständnis und Geschick verwertet wird. Die 75 Seiten bieten manches Neue und manche Berichtigung älterer, traditionell gewordener Ansichten. Wenn in der Einleitung gesagt ist: „In neuerer Zeit haben unsern Gegenstand am ausführlichsten behandelt Dove, namentlich in seiner Zeitschrift für Kirchenrecht (Bd. IV. S. 1 ff. und V. 1. ff.) und Phillips in seinem Kirchenrecht (B. VII. S. 123 ff.). Beide sind in mehrfacher Beziehung zu ergänzen, da ersterer die Pfarrvisitation nur behandelt, soweit sie mit den Sendgerichten, letzterer, soweit sie mit der Diözesansynode historisch zusammenhängt", so ist es Lingg gelungen, diese Lücke des deutschen Partikular-Kirchenrechts in mehrfach gelungener Weise auszufüllen. Wir geben einige Beispiele. Den beiden Forschern ist ein in der Augsburger Diözese gebrauchter, in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts entstandener, einem Manuskripte des 9. oder 10. Jahrhunderts entnommener, von Stei-

ner, Synodi dioecesis Augustanae p. 3—22 veröffentlichter »Ordo synodi per villas« unbekannt geblieben. Aus demselben geht im Gegensatz zu den Aufstellungen Thomassin's, Phillips' und Dove's deutlich hervor, daß in der zweiten Hälfte des 9. Säculums die Visitation der Kleriker nicht in besonderen und separaten Versammlungen der Geistlichen, sondern wie die der Laien auf dem gewöhnlichen Send statthatte (S. 14). Wenn ferner im Anschluße von Regino von Prüm bisher allgemein geglaubt wurde, auf dem Send sei alles mündlich verhandelt worden, so zeigt der gleiche Ordo synodi per villas, daß das schriftliche Verfahren keineswegs ausgeschlossen war (S. 21). Auch ist nach dem erwähnten Dokumente die vulgäre Meinung, erst in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts seien die geheimen Vergehen vor den Send gezogen worden, dahin zu berichtigen, daß die auf delicta occulta bezügliche Inquisition des visitierenden Bischofs schon in der ersten Hälfte desselben sich findet (S. 18 f.). Andere Ergänzungen, welche das Büchlein enthält, mögen der Kürze halber unerwähnt bleiben: z. B. daß ursprünglich der Bischof für Abhaltung des Sendes keine Entschädigung (procuratio can.) anzusprechen hatte, vielmehr den mit seinem Amte verbundenen Akt der aufsehenden Gewalt unentgeltlich vornehmen mußte (S. 22); ferner daß in späteren Zeiten nicht bloß dem Pfarrer über seine Gemeindeangehörigen vom Bischof Fragen vorgelegt worden seien, sondern auch den Parochianen über den Pfarrer, weshalb das in der jüngsten Vergangenheit da und dort lautgewordene Verlangen des Klerus, es möchten künftighin an die Laien keine den Pfarrer betreffenden Fragen gerichtet werden,

mit der Geschichte im Widerspruch stehe (S. 60). Noch sei daran erinnert, daß in der kleinen Schrift manche scharfsinnige Bemerkung sich findet (S. 26, 34, 69 ff.), manche Probe selbständiger, zutreffender Kritik (S. 5, 7, 6. 10) und manche freimütige, aber immer maßvolle Aeußerung über mangelhafte Handhabung der Pfarrvisitation, über Mißbräuche seitens der kirchlichen Organe und über Hemmnisse, welche die Staatsgewalt — berechtigt oder unberechtigt — in den Weg legte (33 f., 38 ff., 51 f., 54). Gut und zur Orientierung des Lesers förderlich sind auch die den einzelnen Perioden beigefügten zusammenfassenden Charakteristiken über die Art und Weise, in welcher die umfassenden und vielgestaltigen Geschäfte des Sends jeweilig erledigt wurden (23, 42, 45, 55). — Wir empfehlen das gehaltvolle Schriftchen allen denjenigen, die sich für rechtsgeschichtliche Studien interessieren und bedauern lebhaft, daß der Verfasser in seiner Doppelstellung als Lycealprofessor und aktives Mitglied des erzbischöflichen Ordinariats nicht über die nötige Zeit verfügen kann, um in noch höherem Maße litterarisch thätig zu sein.

3. Würdig stellt sich den erwähnten Schriftchen Dr. Schmitt's „Kultusbaulast" zur Seite. Sie ist eine kanonistische Monographie im besten Sinne des Wortes und wir wollen nicht unterlassen, auch auf sie mit einigen anerkennenden Worten aufmerksam zu machen. In der ersten Abteilung werden für das abzuhandelnde Thema die „historischen Grundlagen" gegeben: Kirchliche Grundzinse, Verweltlichung der Kirchengüter, der geistliche Zehnt, Laisierung desselben, Fabrikgüter und ihre Verwaltung, Baupflichtigkeit der laisierten Kirchenzehnten

nach gemeinem Rechte. Dieser gründlichen und gut orientierenden Einleitung folgt der Hauptbestandteil des Buches, welcher von den „Subjekten der Baupflicht und deren gesetzlicher Rangfolge" handelt: Die primäre und sekundäre Baupflichtigkeit, in letzterer Beziehung die Konkurrenz des Patrones, des Dezimators, der Pfründebesitzer und der Parochianen — immer zuerst nach gemeinem Recht, dann folgen bei jedem einzelnen Punkte die partikularrechtlichen Bestimmungen der fränkischen Gesetzgebung. Besonders ausführlich werden die mittelalterlichen Inkorporationen besprochen, um gegenüber dem bayerischen Fiskus darzuthun, daß sie ein Titel der primären Baupflicht seien (S. 298—368). Den Schluß bildet eine geschichtliche Darstellung der „Baulast an Kirchtürmen" und der „Hand- und Spanndienste", beide nach dem Würzburger Landrechte. Ref. hat die umfangreiche „Abhandlung" mit lebhaftem Interesse gelesen und in mancher Beziehung das eigene Wissen teils wieder aufgefrischt, teils erweitert und ergänzt. Mit unermüdlichem Fleiße und großer Sachkenntnis geht der Verfasser immer auf die Quellen zurück, veröffentlicht — was die Schrift besonders wertvoll macht — zahlreiche Auszüge aus bisher unbekannten Urkunden, benützt sorgfältig die alte, neuere und neueste Litteratur (vgl. das vorausgeschickte „Alphabetische Verzeichnis der benützten Litteratur"), begründet seine Aufstellungen in zutreffender Weise (Beispiele: S. 31—49 die rechtsgeschichtliche Erörterung über Natur und Wesen der vor dem dritten Laterankonzil in den Händen der Laien befindlichen Kirchenzehnten; S. 320—352 über den rechtlichen Charakter der Inkorporationen und der Qualität der aus denselben

sich ergebenden Baupflicht des Staates), zeigt ein verständiges, maßhaltendes Urteil, die Kritik fremder Meinungen unterläßt nie, ins Detail einzugehen, die Gründe Pro et Contra abzuwägen und wenn die Gegenrede wie S. 178 ff., 352 ff. auch lebhaft wird, so hält sie sich doch immer in den Grenzen einer anständigen Polemik. Die meisten dieser Kontroversen bewegen sich auf dem Boden der ehemaligen fränkischen Gesetzgebung. Eine gründliche, quellenmäßige, auf archivalische Forschungen sich stützende Darstellung derselben betrachtet Dr. Schmitt offenbar als seine Hauptaufgabe und die bezüglichen Ausführungen sind in der That die Glanzpunkte der Arbeit. Jenes Partikularrecht bietet, obwohl mit dem Jus commune im allgemeinen übereinstimmend, doch eine große Anzahl neuer Gesichtspunkte, welche auf die tridentinischen Bestimmungen oft ein überraschendes Licht werfen (S. 90 ff., 132 ff.). Die trefflichen, von Gelehrsamkeit und Scharfsinn zeugenden Interpretationen alter, in ihrer antikdeutschen Stilisierung für uns kaum noch verständlicher Landesgesetze, namentlich (S. 204 ff.) der fürstbischöflichen Verordnung vom 11. April 1687, dürften eine Reihe von Streitfragen, die noch heute in jenen Gegenden zwischen den Staats- und Kirchenbehörden obschweben, ihrer (vielleicht allseitig) befriedigenden Ausgleichung entgegenführen und gerade in dieser Richtung sei die Schrift den beteiligten Kreisen aufs wärmste empfohlen. Ref. will indessen nicht unterlassen, an ihr eine kleine Ausstellung zu machen: Die Diktion leidet an Weitschweifigkeit, bewegt sich in zahlreichen Wiederholungen, manches ist zu weit hergeholt und übergründlich behandelt, das Ganze hätte ohne wesentliche Schädigung des Inhalts

auf zwei Drittel des jetzigen Umfanges beschränkt werden können. Kober.

2.

Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts von Philipp Hergenröther. Freiburg i./B. Herdersche Verlagshandlung. 1888. (XVI. und 552 S. S.)

Wenn ich das vorliegende Kompendium mit dem etwa 2 Jahre früher erschienenen Lämmerschen Lehrbuche vergleiche, so bezeuge ich gern, daß das Hergenröthersche gleich der Arbeit der Breslauer Gelehrten mit Sorgfalt und Sachkenntnis geschrieben ist, kann aber einen eigentlichen Fortschritt nicht wahrnehmen. In Betreff der Methode und Abgrenzung des Stoßes muß sogar ein Rückschritt konstatiert werden.

Der Annahme von S. 7, daß das Kirchenrecht einen Hauptteil der praktischen „Theologie" und „gewissermaßen" den Schlußstein der Dogmatik bilde, widerspreche ich mit Entschiedenheit. Das Kirchenrecht ist eine juristische Disziplin, erbaut auf dogmatischer Grundlage und für den Theologen vom höchsten Interesse. Wenn man das Kirchenrecht nach den Kriterien der Dogmatik und Ethik behandelt, wenn Liturgisches und Pastorales ex professo eingemischt wird, dann büßt das Kirchenrecht seinen eigentümlichen Charakter ein.

H. weist dem allgemeinen Teile zu: „Die Kirche als Gesellschaft an sich und in ihrem Verhältnis zu andern Gesellschaften", sodann die Quellen des Kirchenrechts. In dem besonderen Teile bietet er die Verfassung, Re-

gierung und Verwaltung der Kirche. Unter die Verfassung werden subsumiert die kirchlichen Personen und die Träger der Kirchengewalt. Das Buch über die Regierung faßt die kirchliche Gesetzgebung, die Gerichtsbarkeit der Kirche, die kirchlichen Delikte und Strafen ins Auge. In dem letzten Buche begegnen uns außer dem kirchlichen Vermögensrechte 1) die 7 Sakramente, 2) „die übrigen gottesdienstlichen Handlungen." Zu diesen letzteren werden gezählt: Das Meßopfer, die Sakramentalien, die Verehrung der Heiligen, der Ablaß, die Feier der Festtage, Gebete, Prozessionen und Wallfahrten, die Fasttage, der Eid, das Gelübde, Begräbnis und Asylrecht.

Abgesehen davon, daß es sich empfiehlt, die „Regierung und Verwaltung" der Kirche als Jurisdiktionsthätigkeit zu fassen, und sowohl die gesetzgebende als rechtsprechende und administrative Gewalt der leitenden Faktoren darunter zu subsumieren, tritt der Mangel juristischer Gesichtspunkte in den Positionen der Schlußpartie doch recht fühlbar hervor. Daß die Sakramente und Sakramentalien *als solche*, daß die Heiligenverehrung und der Ablaß *als solche* nicht ins Kirchenrecht gehören, merkt auch derjenige, welcher der juristischen Theorie und Praxis fern steht.

Der Kanonist hat sich bei der Darstellung seiner Disziplin insbesondere die Frage zu beantworten: wer ist *berechtigt*, und zwar in der Weise, daß er die Rechtsverletzung ahnden oder seinen Anspruch äußerlich verfolgen kann? Wer ist *verpflichtet*, so daß auf die unterbliebene oder mangelhafte Erfüllung eine Strafe oder ein äußerer Nachteil folgt? Welche in den Bereich des

kirchlichen Lebens fallende Handlungen tragen ein recht-schaffendes oder pflichterzeugendes Moment in sich? Dem entsprechend kommt z. B. die Taufe im Kirchenrecht in betracht als der Akt, welcher die allgemeine kirchliche Rechtsfähigkeit begründet, nicht aber als Sakrament, nicht als Gnadenmittel oder liturgische Handlung. Nach dem von Hergenröther benutzten System darf man sich nicht wundern, wenn zuweilen das Juristische völlig ignoriert wird: s. z. B. S. 496. Hier wird erzählt, daß das Wallfahren eine uralte christliche „Sitte" sei, und daß an den bezüglichen Gnadenstätten Wunder gewirkt und wunderbare Gebetserhörungen erfolgt wären.

Ferner muß von der Disziplin des Kirchenrechts sowohl Apologetik wie konfessionelle Polemik fern gehalten werden. Daß, wie S. 21 notiert wird, die durch Trennung von der katholischen Kirche entstandenen Religionsgesellschaften keine Wunder, keine Charismen, keine Heiligen aufzuweisen haben, ist für die gläubigen Katholiken unzweifelhaft; daraus folgt aber nicht, daß der Kanonist diesen Punkt erörtern solle. Bei einem geschichtlichen Resumé über die Bestrafung der Häretiker im Mittelalter erwähnt Hergenröther, welcher sonst, dem Titel des Werkes konform, das Nichtkatholische ausschließt, auf S. 111, daß man auch innerhalb des Protestantismus die Ketzerei bestraft hätte, und daß insbesondere Servede, Gentilis und Krell hingerichtet worden wären. Soll der Hinweis auf diese Fakta die mittelalterlichen Prozeduren rechtfertigen oder entschuldigen? Man könnte vom katholischen Standpunkte eher so argumentieren: gerade daraus, daß akatholischerseits derartige Schritte unternommen worden, ist zu entnehmen, daß das mittelalter-

liche Vorgehen ein bedauerliches und beklagenswertes war.

Was der Verfasser S. 51 ff. über die Superiorität der Kirche und die Gewalt derselben inbezug auf das Zeitliche bringt, muß zum großen Teile beanstandet werden. H. verwirft die Theorie der sogen. potestas directiva als ungenügend, erklärt sich aber auch zugleich sehr energisch gegen die potestas directa in temporalia. Letzteres System, welches „ohnehin“ nur wenige Vertreter gefunden habe, sei historisch und theologisch ganz unhaltbar. Daß die mittelalterlichen Päpste „direkte“ Absetzungen von weltlichen Fürsten vorgenommen hätten, will unser Autor nicht zugestehen: „Die direkte Absetzung eines Regenten durch den Papst setzte eine potestas directa in temporalia voraus. Denn dadurch übte der Papst offenbar eine weltliche Gewalt, eine solche liegt nicht im Primate“ (S. 61). Ferner behauptet er ganz allgemein, daß die Päpste sich bei „Erklärung des Verlustes der Regierung“ auf das göttliche und menschliche Recht berufen hätten. Die richtige Lehre über die bezüglichen Verhältnisse ist nach H. die von der potestas indirecta, welche sich auf das kanonische Rechtsbuch stütze. Diesen Positionen gegenüber bemerke ich Nachstehendes.

1. Die Theorie von der potestas directiva (d. h. Beschränkung der Kirche auf Lehre, Mahnungen und Bitten, s. II. Timoth. 4, V. 2) ist die Theorie der Bibel und der Kirchenväter, sie gilt bis ins Mittelalter hinein.

2. Das von Gregor VII introduzierte System der potestas directa blieb das herrschende im Mittelalter und erhielt sich auch nach der von Luther hervorgerufenen Erschütterung.

3. Gregor VII hat Heinrich IV ganz direkt und

ohne Berufen auf „menschliches Recht" abgesetzt, und die potestas directa als ein Attribut des Primats ausgeübt. Im Jahre 1080 verkündete er feierlich: »regnum Teutonicorum et Italiae ex parte omnipotentis Dei et vestra (d. h. der beiden Apostelfürsten) interdicens ei (d. h. dem Könige Heinrich) omnem potestatem et dignitatem illi regiam tollo«. Auch der, zwar nicht von Gregor selbst herrührende, aber in seinem Geiste gehaltene sog. Dictatus papae sagt in Nro. 12 ganz allgemein und ohne Verschränkung: »quod illi (d. h. dem Papste) liceat imperatores deponere«. Gehen wir 500 Jahre weiter, so finden wir dieselbe Methode. Was kann direkter sein, als die von Pius V 1570 vollzogene Remotion der Königin Elisabeth von England? »Privamus eandem Elisabeth praetenso jure regni. Praecipimus — populis ne illi ejusque legibus audeant obedire«.

4. Wenn wir die Kundgebung Pius V beachten und uns der Bulle Pauls IV cum ex apostolatus officio (von der H. keine Notiz nimmt) erinnern, so darf es nicht überraschen, daß Bellarmins neue Doktrin von der sog. potestas indirecta proskribiert wurde.

5. Konsequent und in sich verständlich sind nur die Systeme von der potestas directiva und directa (wobei man nicht leugnen darf, daß die letztere von den mittelalterlichen Päpsten nicht in demselben Maße verwertet wurde: wir finden Schwankungen, Modifikationen nach Zeit und Umständen. Dagegen erscheint die Bellarminsche potestas indirecta nur als ein Notbehelf, als ein juste milieu, ein schwacher Versuch, der potestas directiva zu entrinnen, und von der potestas directa zu retten, was sich retten ließ.

Indem ich mich hier mit diesen kurzen Andeutungen begnügen muß und auch sonstige Kontroversen auf sich beruhen lasse, hebe ich noch einige Einzelnheiten hervor.

a) H. rezipiert den nicht geeigneten Usus, bei Citationen von Schriften die Konfession des Verfassers anzumerken. So lesen wir z. B. S. 104 N. 1.: „Der Protestant Brückner (die Kirche Leipzig 1865 S. 187) schreibt". S. 184 N. 6: „Der Protestant Kurtz, Kirchengeschichte 8. Aufl. I, 1 S. 165 sagt". Aber diese Methode wird nicht durchgehends angewendet: eine Reihe von Namen, wie Richter, Dove, Frantz, Zorn, Geffcken tritt uns ohne konfessionelle Charakteristik entgegen. Es mag dem mündlichen Vortrag anheimgegeben sein, die Studierenden zu informieren, ob die bezüglichen Litteraten katholisch oder protestantisch sind, aber für die Aufnahme in eine Druckschrift dürften derartige Notate nicht passen. Zudem werden Leser, welchen die vorhin genannten Schriftsteller ohne weitere Beschreibung vorgeführt werden konnten, auch wohl darüber unterrichtet sein, daß Brückner und Kurtz der katholischen Kirche nicht angehören.

b) Ungenau sind z. B. die Litteraturangaben auf S. 63 N. 3 und S. 192 N. 1: es hätte angeführt werden müssen, daß die betreffenden Schriften von Montalembert und Bohl in's Deutsche übersetzt worden sind und daß das Lehrbuch auf diese Uebersetzungen Bezug nehme. Was den Letztgenannten angeht, so dürfte es kaum allen Lesern bekannt sein, daß er in holländischer Sprache geschrieben hat. Im übrigen hätte das wertlose Büchlein des holländischen Juristen unerwähnt bleiben können.

c) Mit Recht nimmt H. von der in den letzten Jahren

aufgestellten ansprechenden Vermutung Notiz, daß der Name des an der Spitze der pseudo-isidorischen Dekretalen figurierenden Isidor Merkator durch ein Exzerpt aus Marius Merkator entstanden sei (S. 133 N. 2). Es hätte aber hinzugefügt werden müssen, daß wir den Lösungsversuch Hinschius verdanken. Aus der allgemeinen Verweisung auf Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht 1866 S. 148 ff. kann man das nicht entnehmen.

Oliva bei Danzig. W. H. Martens.

3.

Die Stellung Augustins in der Publicistik des Gregorianischen Kirchenstreits von Lic. **Karl Mirbt**, Privatdozent der Theologie an der Universität Göttingen. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1888. 113 S. 8°.

Diese Schrift will den Spuren Augustins in der Zeit des Kampfes zwischen Kaisertum und Papsttum in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts nachgehen. Objekt der Untersuchung sind aber nicht die rein historischen Werke, sondern die Streitschriften der Gregorianer und Antigregorianer, und zwar soll bei den einzelnen Autoren 1) der Umfang der Kenntnis der Schriften Augustins, und 2) der Einfluß Augustins auf die Anschauungsweise nachgewiesen werden. Zunächst suchte der Verfasser die zahlreichen (371) Augustinus-Citate der betr. Broschüren-Litteratur so gut als möglich zu verifizieren. Diese Aufgabe war um so mühevoller, als bei einer Menge von Citaten die Quellenangabe ganz allgemein, bei manchen andern geradezu irreführend war. In drei

Fällen beruht übrigens das Prädikat „fälschlich" auf einem Versehen des Verfassers. Die Stelle: »Simon ille ideo volebat« (S. 6) steht wirklich in den Tractatus in Evang. Joh. X n. 6, und die S. 39, 7) und 8) angeführten Stellen finden sich: In Ps. 36 Serm. III n. 13 und in Ps. 102 n. 14. Die der Epist. 148 c. 4 n. 15 entlehnte Stelle (S. 35) konnte der Verf. deshalb nicht finden, weil statt der richtigen Adresse »ad Fortunatianum« gesetzt war: Ad Bonifatium. Die Indices der Benediktiner zu Augustinus sind zwar ausgezeichnet, aber doch nicht für alle Fälle ausreichend. Ein bequemes, teilweise unentbehrliches Hilfsmittel sind die Concordantiae Augustinianae des Dominikaners David Lenfant, in zwei starken Folianten, Paris 1656—1665. Auch Sabatier, Bibliorum Sacrorum versiones antiquae, kann unter Umständen gute Dienste leisten; auf diesem Wege ließ sich z. B. die S. 38, 10 citierte Stelle über Galat. 1, 8. 9. leicht auffinden. In einigen Fällen hätte den Verf. das Decretum Gratiani auf die richtige Spur geführt, auch wenn es sich nur um die Gewißheit handelt, daß manche Augustinusstellen entweder in den bis zu uns gekommenen Werken nicht enthalten [1]) oder geradezu apokryph sind. Vgl. zu »Quisquis metu — quam Deum« (Mirbt S. 26. 31. 41) = C. XI qu. 1 c. 80 die Note der Correctores Romani (Ed. Friedberg I, 665). Der Satz (S. 11): »Nulli est aliquatenus ambigendum

1) Das »non inventum est« in den Ausgaben des Corpus iuris canonici ist verlässiger, als wenn s. Z. Wasserschleben zu einer Augustinusstelle bei Regius II, 35, die jedem kathol. Geistlichen aus dem Brevier geläufig ist, bemerkte: »frustra quaesitum est«. Sie steht in Joh. Ev. tract. LI n. 10.

etc«. = De consecr. dist. IV c. 135 (auch II, 36) stammt aus den Augustinuskollektaneen des Florus (in Cor. X), die bekanntlich unter Beda's Namen gedruckt sind, während des letztern Sammlung bis zur Stunde noch nicht ediert ist. (Vgl. Liter. Rundschau 1885 S. 365). Andere Stellen sind mehr dem Sinne nach, als buchstäblich, aus Augustinus geschöpft, z. B.: »Sicut ficti — reprobatur« (nicht *victi*, wie Mirbt S. 46 nach Jaffé, Monumenta, Bambergensia p. 149 gibt) aus De baptismo contra Donatist. l. I c. 10. (Friedberg I, 372). Für: »Quisquis malorum operum sine condigna paenitentia« (S. 40) kann ich nur auf Burchard von Worms (XIX, 60) verweisen, dessen Augustinuscitate vielfach apokryph sind. Zu: »Nullum tam grave facinus etc.« (S. 34) vgl. August. de mendacio c. 9 n. 12 und c. 18 n. 38; Algerus, de misericordia et iustitia I, 23 = Migne, P. lat. 180, 866, fügt noch einen Satz an, der aus Serm. 356 n. 14 zu stammen scheint.

Wenn die mittelalterlichen Schriftsteller, zumal die Polemiker, in ihren Berufungen auf Augustinus weder sachlich noch formell pedantisch waren, so sollte in allen neuern Werken und Editionen um so größere Sorgfalt walten, wie Mirbt S. 69 mit Recht betont. In künftigen Ausgaben der vom Verf. behandelten Schriften werden seine Quellennachweise wohl dankbar verwendet werden. Daß die meisten Autoren auch des 11. Jahrhunderts ihre Citate nicht unmittelbar aus Augustinus, sondern aus bequemen Sammlungen, besonders kanonistischen schöpften, ist weder zweifelhaft, noch auffallend. Ebenso wenig kann es wunder nehmen, wenn die Auktorität eines Augustinus allen denkbaren Aufstellungen, auch wenn

sie — innerhalb des katholischen Dogma's — sich noch so schroff gegenüberstanden, den Stempel der Untrüglichkeit aufprägen sollte. Gregorianer und Antigregorianer konnten um so leichter sich auf Augustinus berufen, als dieser unermeßlich reiche Geist sich bei den verschiedensten Anläßen und von den mannigfaltigsten Gesichtspunkten aus über Fragen ausgesprochen, die im 11. Jahrhundert, das doch vom Zeitalter des Augustinus sonst grundverschieden war, auf's lebhafteste erörtert wurden. Weder Gregor VII, noch seine eifrigsten Anhänger aber konnten in Betreff der „apostolischen" Gewalt der Absetzung sich direkt auf Augustinus berufen, dem solche hierokratische Anschauungen ganz ferne liegen mußten. Vgl. jedoch Gregorii VII Registri VIII, 21 ed. Jaffé p. 459. Wenn neuestens Felix Dahn, deutsche Geschichte, I, 2, S. 382 sich bis zu der Aeußerung versteigt: „Die Civitas Dei, dieses geniale Machwerk, sei die Grundlage der Weltherrschaft des Papsttums, die unbesiegbare Waffe Gregor's VII. geworden", und wenn er Augustinus „einen der großartigsten und verderblichsten Lehrer der Menschheit" [1]) nennt, so war dagegen Mirbt als getreuer Schüler Hermann Reuter's (s. dessen Augustinische Studien, bes. Studie III S. 106—152) mit der Vielseitigkeit und Großartigkeit der augustinischen Lehre über Kirche und Staat vertraut und darum in der Lage, die Dinge ruhiger und objektiver aufzufassen. (Bei dieser Gelegenheit sei auch an die Abhandlung erinnert, welche Mirbt in den „Kirchengeschichtlichen Studien", S. 95 ff. veröffentlichte: „Die Absetzung Heinrichs IV durch Gregor VII in der Publizistik jener Zeit".) Wichtiger

1) Vgl. auch S. 723.

und gewinnreicher aber als die Aufspürung des Einflusses Augustins auf die mittelalterlichen Schriftsteller dürfte die ununterbrochene und unmittelbare Beschäftigung mit den Werken eines Mannes sein, welcher der gesammten abendländischen Theologie das Gepräge seines Geistes aufgedrückt, und den an Tiefe und Reichtum der Gedanken noch Keiner erreicht, geschweige überholt hat.

München. O. Rottmanner.

4.

Weltkarte des Castorius, genannt die Peutinger Tafel. In den Farben des Originals herausgegeben und eingeleitet von Dr. **Karl Miller,** Professor am Realgymnasium in Stuttgart. Ravensburg, O. Maier 1888. Einleitender Text II. 126 S. 8. Preis mit Text 6 M., bezw. 9 M., wenn die Karte auf Leinwand gezogen ist.

Die Peutinger Tafel ist seit dem J. 1598, wo die erste Ausgabe in Antwerpen erschien, wiederholt veröffentlicht worden. M. zählt im ganzen elf Editionen auf. Gleichwohl war eine neue Ausgabe nichts weniger als überflüssig. Die alten Ausgaben sind sehr selten geworden, die neueste von Desjardin (1869—74) hat einen zu hohen Preis, um die Verbreitung zu erlangen, die dem Werke an sich zu wünschen ist. Dazu ließen die früheren Ausgaben mehr oder weniger die erforderliche Genauigkeit vermissen. Es war daher ein glücklicher Gedanke von M., eine neue Ausgabe und zwar zu einem Preis zu veranstalten, bei dem sie allen Kreisen zugänglich ist, den kleinen wie den großen Bibliotheken, dem einzelnen Forscher wie den Schulen. Die Rücksicht auf den Preis bedingte

zwar eine Reduzierung der Größe der Ausgabe auf ²/₃ des Originals. Die Deutlichkeit und Bestimmtheit hat aber dabei nicht gelitten. Des bequemeren Gebrauches wegen wurde die Tafel mit Recht in einem Stück gegeben, wie sie es auch ursprünglich als Pergamentrolle war, und zugleich gefaltet. Der Leser kann daher ebenso das Ganze wie jeden beliebigen Teil mit aller Leichtigkeit vor sich ausbreiten. Die Einteilung in 11, bezw. mit dem verlorenen ersten in 12 Segmente wurde andererseits beibehalten und jedes Segment in senkrechter Linie fünffach geteilt, um das Citieren und Auffinden zu erleichtern. Zum Zweck leichterer Orientierung wurden endlich am unteren Rande außerhalb des Textes unter den alten die heutigen Namen der Hauptstädte beigefügt, d. h. der Städte, die auf der Karte mit einer Vignette ausgezeichnet sind, wenigstens fast aller, wenn auch nicht ganz aller, wie gleich II, 2 Besançon nicht notiert ist.

Die Karte wird gewöhnlich nach dem Augsburger Ratsherrn Konrad Peutinger benannt, dem sie durch den Auffinder, den Wiener Humanisten Konrad Celtes übergeben wurde. Später kam sie in den Besitz des Prinzen Eugen und durch Erwerb der Bibliothek des großen Feldherrn seitens des Kaisers in die Wiener Hofbibliothek. Das erste Segment ist verloren gegangen und mit ihm fehlt der Titel des ganzen Werkes. Das Stück mangelte schon zur Zeit der Auffindung durch Celtes; es enthielt Spanien und die in der Lage weiter entsprechenden Länder. M. betrachtet als Verfasser den vom Kosmographen von Ravenna im 7. Jahrh. wiederholt citierten Castorius und gab darum die Tafel unter dessen Namen heraus. Die Annahme beruht hauptsächlich darauf, daß dem Raven-

naten die Tafel als eine der wichtigsten Quellen vorlag und daß die Citate des Castorius und die Benützungen der Tafeln sich decken, indem 36mal das Citat mit der Tabula stimmt, und nur einmal nicht, nämlich bei Arabien, welches auf der Karte fehlt. Der Schluß wurde, wie wir durch Wesseling (1738) erfahren, bereits durch einen Franzosen gezogen, den Verfasser der Historia naturalis provinciae Narbonensis, und die Ansicht hat, wenn sie bisher auch nicht weiter beachtet wurde, viel für sich. Für unbedingt sicher möchte ich aber die These noch nicht halten. Die Sache bedarf noch einer weiteren Prüfung, und wenn die These sich je nicht bewähren sollte, so wird dem Verf. immerhin das Verdienst bleiben, zu einer näheren Untersuchung den Anstoß gegeben zu haben.

Wäre Castorius eine näher bekannte Persönlichkeit, so wäre mit seiner Autorschaft auch die Zeit der Karte festgestellt. Da wir aber über ihn nichts Bestimmtes wissen, ist diese aus der Karte selbst zu erschließen. Die Ansichten gehen in dieser Beziehung vielfach auseinander. M. entscheidet sich mit der Mehrzahl der älteren Autoren zunächst im allgemeinen für die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts. Die Aufführung der Städte Rom, Konstantinopel und Antiochien als Reichshauptstädte, bezw. die Eigentümlichkeit ihrer Vignetten führt ihn aber noch zu einer näheren Zeitbestimmung, in die Zeit vom September 365 bis zum Mai 366, wo Prokop, ein Vetter Julians, sich in Konstantinopel als Kaiser behauptete, während die Residenz des Kaisers Valens meistens, vom J. 373 an ständig Antiochien war. Die Beweisführung ist sehr scharfsinnig. Aber völlig dürfte schwerlich auf sie zu bauen sein. Konstantinopel war als Residenz nicht viel

weniger als Rom zu umgehen, wenn der Kaiser des Ostens sich auch nicht gerade in der Stadt selbst aufzuhalten pflegte. Für die Abfassung dürfte daher die ganze Regierung des Valens offen zu halten sein. Was endlich die auf uns gekommene Karte anlangt, so ist sie nicht das Original oder Produkt des Autors, sondern eine mittelalterliche Kopie. Gewöhnlich wird dieselbe nach dem Vorgang von Mannert in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts verlegt. M. hält sie für um zwei Jahrhunderte älter. Jedenfalls soll sie nicht über das 12. Jahrhundert herabzurücken sein.

Die Ausgabe wurde nicht um ihrer selbst willen veranstaltet, sondern sie sollte vielmehr Grundlage und Vorarbeit zu einem Kommentar über die Tafel sein. Bei dem Eifer und der Arbeitskraft des Verfassers wird dieser nicht allzu lange auf sich warten lassen. Einstweilen aber gebührt ihm Dank für die bereits erfolgte Publikation. Wenn auch für den Verf. zunächst nur Mittel zum Zweck, hat sie doch für das Publikum einen großen Wert in sich selbst. Die Tafel liegt in einer neuen sorgfältigen und leicht beschaffbaren Ausgabe vor, und die Einleitung orientiert in gründlicher Weise über Ursprung, Geschichte und Beschaffenheit der Karte.

Funk.

5.

Die Johanniskirche zu Gmünd und Bischof Walther I von Augsburg (1133—1154). Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Pfalzgrafen in Schwaben von **A. Pfitzer**, kath. Stadt- und Garnisonspfarrer in Schwäbisch-Gmünd. Stuttgart, Kohlhammer 1889. 194 S. 8.

Die ehemalige freie Reichsstadt Gmünd in Württemberg besitzt in ihrer Johanniskirche eines der hervorragendsten romanischen Baudenkmäler in Schwaben. Die Kirche kam zwar nicht unversehrt auf die Nachwelt. Der romanische Chor wich im 14. Jahrhundert einem gotischen. Später wurden auch die Seitenschiffe gotisiert. Zuletzt hielt der Zopfstil in das Innere seinen Einzug. Doch wurden die fremden Bestandteile in unserer Zeit wieder beseitigt und die Kirche in ihrer ursprünglichen romanischen Gestalt wiederhergestellt.

Das Hauptverdienst an der Restauration hat der Verf. der vorstehenden Schrift. Indem er sich aber bemühte, der Kirche ihre anfängliche Schönheit zurückzugeben, legte sich ihm noch ein weiteres Ziel nahe. Es sollte auch die Entstehung des Gotteshauses aufgehellt werden, und die Kirche schien dazu selbst einige, freilich schwer zu deutende Anhaltspunkte zu bieten. An dem Nebenportal auf der Westseite wie an dem Portal auf der Südseite ist neben anderen Figuren eine Schere in Stein gehauen angebracht. Die Stellung der Schere an dem Westportal — sie steht hier als Gegenstück zu einem Adler, und zwischen beiden Figuren befinden sich der Apostel Petrus und ein Bischof, in dem der Verf. nicht ohne Grund den hl. Ulrich, den Diözesanheiligen des Bistums Augsburg sieht, zu dem Gmünd ehemals gehörte — weist der Figur insbesondere eine heraldische Bedeutung zu, und so setzte der Verf. hier den Hebel an, um den Bischof Walther I von Augsburg als Stifter der Kirche zu erweisen. Für die Annahme wird geltend gemacht, daß Walther der Diözesanbischof von Gmünd war, daß seine Amtszeit mit der Erbauung der Kirche

zusammenfällt, daß er in der Umgebung von Gmünd viele Güter hatte, daß er sich als Sohn des Pfalzgrafen Manegold auf der Alb und Bruder des Pfalzgrafen Adalbert auf Lauterburg bei Gmünd darstellt, daß er selbst Pfalzgraf genannt wird, daß an der Kirche des benachbarten Welzheim das Scherenwappen mit der Inschrift C. P. (= Comes Palatinus) verbunden erscheint, und aus diesen Momenten als mehr als wahrscheinlich geschlossen: diese Pfalzgrafen auf der Alb, auf Lauterburg und zu Augsburg bezeichnen sich durch die Scherenembleme zu Gmünd entweder selbst als „Scherer" oder werden wenigstens von den Erbauern der Kirche als solche bezeichnet, d. h. als Angehörige, Abkömmlinge und Stammesgenossen der Dynasten des alten Scherragaues (S. 156). Um zu dem Resultate zu gelangen, bedurfte es einer sorgfältigen und genauen Umschau in der Zeitgeschichte. Der Verf. hat sich der Aufgabe mit anhaltendem und unverdrossenem Fleiß unterzogen und mit Aufgebot von großem Scharfsinn und reicher Kombination seiner These den Grad von Wahrscheinlichkeit zu geben verstanden, der hier überhaupt zu erreichen ist. Daß von völliger Sicherheit keine Rede sein kann, deutet er, wenn er bisweilen auch etwas anders sich ausdrückt, wiederholt und namentlich im Schlußsatz an. Für den Leser, der auf streng methodisches Beweisverfahren sieht, wird dieser Eindruck sich noch mehr ergeben, weil der Verf. in seiner Argumentation sich freier bewegt. Doch wird diese Lizenz nicht besonders zu betonen sein, da der Verf. nicht zur Zunft der Historiker gehört und die Schrift im übrigen als eine anerkennenswerte Leistung sich darstellt.

Funk.

6.

Tractatus de **SS. Eucharistiae Mysterio** in auditorum usum exaratus opera **Petri Einig** S. Theol. et Phil. Doctoris, eiusdem S. Theol. in Seminario Trevirensi Professoris. Cum approbatione ordinarii. Treveris ex officina ad S. Paulinum. 1888. VII et 155 p.

Diese dem h. Vater Leo XIII zu seinem fünfzigjährigen Priesterjubiläum gewidmete Schrift will dem Titel gemäß nur als Lehrbuch betrachtet werden. Als solches hat es auch seine Vorzüge, denn die Darstellung ist klar und deutlich, beschränkt sich auf das Notwendige und läßt nichts Wesentliches außer Acht. In den drei Teilen: realis praesentia, eucharistiae sacramentum, eucharistiae sacrificium wird der in den alten Schulen herkömmliche Stoff nach dem allzu treu festgehaltenen Muster der Alten behandelt. Hätte der H. Verf. nicht noch die Doctrina apostolorum und einzelne wenige neuere Schriftsteller erwähnt, so hätte man zu der Meinung kommen müssen, er habe bloß eine Zusammenstellung der alten Wissenschaft geben wollen und das Neue absichtlich oder unabsichtlich ignoriert. Jedenfalls ist es heutzutage mindestens ein Anachronismus, wenn man die Passio Andreae in das J. 80 versetzt und als vollgiltigen Beweis anführt. Denn man braucht wenig in der Dogmengeschichte bewandert zu sein, um sich davon zu überzeugen, daß schon die Abschnitte über die Eucharistie und die Trinität ausreichen, diese mit den Apokryphen aufs engste zusammenhängende Passio mehr als zweifelhaft erscheinen zu lassen. Eine größere Nachlässigkeit ist es aber, wenn die pseudo-isidorischen Briefe und Dekrete von Alexander I, Julius I (S. 79) und Fabian (S. 98) ganz naiv als echte, vollgiltige Beweis-

mittel verwendet werden. Es dient nicht zur Entschuldigung, daß der h. Thomas und die Scholastiker, das kanonische Recht, Eugen IV und der römische Katechismus denselben Fehler begehen, denn seit etwa 300 Jahren hat die geschichtliche Kritik über das pseudo-isidorische Werk den Stab gebrochen. Bei aller Vorliebe für die Alten sollte man doch ihre offenkundigen Verstöße nicht nachahmen. Vollends in Deutschland ist doch auch die katholische Theologie längst zu einem wissenschaftlicheren Standpunkt gelangt. Je gehässiger die Vorwürfe sind, welche die akatholische Wissenschaft der katholischen Theologie und Kirche wegen solcher Fälschungen macht, um so vorsichtiger muß der katholische Theologe beim Gebrauche der Alten sein. Für ein Lehrbuch ist aber diese Vorsicht doppelt vonnöten, denn woher sollen denn die Zuhörer eine Kenntnis des wahren Sachverhaltes erlangen?

Mit Recht hat sich der Verf. an die neuerdings gewöhnliche Methode angeschlossen, indem er Schrift- und Traditionsbeweis ausführlich behandelt. Man kann es sich auch gefallen lassen, wenn die unverkennbare Schule und die lateinische Sprache ihn immer wieder zur scholastischen Methode verleiten, nur den extremen Formalismus in der Lösung der obiectiones, oder difficultates, wie man solche in scholastischen Büchern gewöhnt ist, kann ich durchaus nicht billigen. Vor lauter distinguo, subdistinguo, transeo, concedo, nego verliert man die ohnehin äußerlich genommenen Gründe ganz aus den Augen. So oft ich ein solches Gewebe von Syllogistik lesen muß, fällt mir unwillkürlich die Bemerkung Renan's ein, daß in der Schule zu St. Sulpice ihm die Objektionen recht wohl eingeleuchtet, die Widerlegung aber

nicht genügt habe. Mit einer Verweisung auf die „mendacia" und „errores" der „Deformatorum" hat man noch lange keine Widerlegung gegeben. Diese ist überhaupt mehr durch eine gründliche Dogmengeschichte als durch eine formalistische Deduktion auszuführen.

Bei der Bestimmung des Opfercharakters legt der Verf. die seit der Spätscholastik gewöhnliche Definition zu Grunde, wonach die destructio zum Wesen des Opfers gehört. Da diese Theorie fast allgemein angenommen ist, so ist, zumal für ein Lehrbuch, nichts dagegen einzuwenden. Nur hätte ich gewünscht, daß er, da er in der Anmerkung (S. 108. vgl. S. 138) doch einmal auf Scheeben Rücksicht nimmt, den Unterschied deutlicher hervorgehoben hätte. Er würde dabei gefunden haben, daß die angeführte Stelle aus Thomas nicht gegen Scheebens geschichtliche Datierung der herkömmlichen Theorie beweist, denn Scheeben hat mit Grund auf die unmittelbar vorhergehenden Quästionen hinweisen können. Ueberhaupt wäre es zu wünschen, daß Scheebens Dogmatik von den Neueren mehr berücksichtigt würde, denn an Schärfe, dogmengeschichtlicher Genauigkeit und Selbstständigkeit gegenüber vererbten Vorurteilen kommt ihr keine neuere Dogmatik gleich. Er hat auch in unserem Gegenstand wesentlich Recht mit der Bemerkung: „Die neue Definition, die man eigens aufgestellt hat, um die vera et propria ratio sacrificii beim heiligen Meßopfer zu erklären, hat sich nur fruchtbar erwiesen in Erzeugung der unendlich mannigfaltigen, zum Teil sehr barocken Theorien, wodurch man die Anwendung derselben auf das Meßopfer möglich zu machen suchte" (III S. 403). Der Verf. findet mit Franzelin, der gegenwärtig für diese ganze Richtung maß-

gebend ist, die destructio in der exinanitio. Daß aber diese in dem Verse des h. Thomas: »In cruce latebat sola deitas, At hic *latet* simul et *humanitas*« nicht einmal zu sein scheint, sieht jeder, welcher den Gegensatz beachtet.

Von diesen Punkten abgesehen, die bei einer zweiten Auflage leicht verbessert werden könnten, ist die Schrift für ihren Zweck geeignet, denn man kann billigerweise von einem Lehrbuch nicht eine Förderung der Wissenschaft fordern.

Schanz.

7.

Die Lehre des **h. Bonaventura** über die **Natur der körperlichen und geistigen Wesen** und ihr Verhältnis zum Thomismus. Von Dr. **Joseph Krause**, a. o. Prof. der Philosophie am Königl. Lyzeum zu Braunsberg. Paderborn 1888. Ferd. Schöningh. IV und 88 S.

Die Philosophie des h. Thomas wird gegenwärtig von den katholischen Theologen so ausschließlich kultiviert, daß man zu der Meinung kommen könnte, Thomismus und Scholastik seien identisch. Und doch ist bekannt, daß vor, neben und nach dem h. Thomas eine philosophische Richtung, welche unter Festhaltung der allgemeinen aristotelischen Prinzipien und der gemeinsamen Terminologie in wichtigen Fragen selbstständige Wege einschlug, weite Kreise beherrscht hat. Ich nenne als deren Vertreter nur Alex. von Hales, Bonaventura und Duns Scotus. Da der seraphische Lehrer sein philosophisches System nicht in eine Summa gebracht hat, so wird es gern

ignoriert oder unterschätzt. Je mühsamer es ist, dasselbe aus dem Kommentar zu den Sentenzen zu konstruieren, desto dankbarer müssen wir für einen solchen Versuch sein, besonders wenn er mit solchem Eifer und Geschick unternommen und ausgeführt ist, wie es in oben genannter Schrift der Fall ist. In klarer, kurzer Darstellung und anerkennenswerter Objektivität hat uns der H. Verf. die tiefsinnige Spekulation des Rivalen des h. Thomas vor die Augen geführt.

Die Haupteinteilung ist aus dem Titel ersichtlich. Im ersten Teil werden die Wesensprinzipien, Materie und Form und das Entstehen und Vergehen der Körper behandelt. Dabei ist der Natur der menschlichen Seele ein besonderes Kapitel gewidmet. Die Natur der reinen Geister führte wegen der vom h. Thomas abweichenden Auffassung des h. Bonaventura zu einer besonderen Besprechung des Individuationsprinzips. Mit einem kurzen Rückblick schließt das Schriftchen. In einer knappen Einleitung präzisiert der H. Verf. seinen Standpunkt, welcher kein anderer ist als der der Scholastik. Er verwirft nicht bloß die mechanische, sondern auch die dynamische Atomistik, bemerkt aber doch, die mittelalterliche Lehre von Materie und Form sei frei von der Einseitigkeit des Mechanismus und Dynamismus und sei „so die rechte Vermittlung zwischen beiden; sie ist in gewissem Sinne auch eine Ergänzung und prinzipielle Begründung der Atomistik“ (S. 4). Damit werden auch diejenigen zufrieden sein, welche nicht in allweg mit der scholastischen Körperlehre einverstanden sind. Freilich muthet es eigentümlich an, wenn der Verf. alsbald einerseits Eucken als Zeugen dafür anruft, daß die Lehre von Materie

und Form für die alte Naturphilosophie gerade die Fundamentallehre sei, und andererseits Schneid zustimmt, welcher behauptet, mit der Lehre von Materie und Form stehe und falle nicht bloß die Naturphilosophie der Scholastik, sondern auch ihr ganzes wissenschaftliches System. Denn Eucken will durch diese Konsequenz die ganze Scholastik als antiquiert darstellen, Schneid die Atomistik gänzlich aus der Scholastik ausschließen. Hätte der Verf. den Aufsatz von Dr. Späth (Katholik 1887) über die Körperlehre des h. Thomas gelesen, so hätte er den Widerspruch seines Standpunktes erkannt. Aber auch aus dem viel citierten Pesch hätte er eine andere Konsequenz ziehen können. Denn die gewaltige Mühe, welche sich dieser Gelehrte gegeben hat, um das Thomistische System der heutigen Naturerkenntnis zu akkommodieren, hat die Unzulänglichkeit für jeden, der sehen will, klar aufgedeckt. Dies anerkennt der Verf. auch selbst, indem er dem Begriff von Materie und Form des h. Bonaventura beistimmt. Denn indem dieser die rationes seminales in der Materie annimmt, hat er nach dem Vorbilde seines Lehrers Alexander von Hales durchaus für den modernen Begriff der Materie den Weg bereitet. Dadurch hat Bonaventura, wenn auch der Ausdruck an die Stoa erinnert, die unbegreifliche Vernichtung der Formen vermieden und eine Art „Erhaltung der Kraft" gelehrt, der dunklen Eduktion der Form aus der Materie ein Ende gemacht und die der modernen Chemie unannehmbare Verwandlung der Elemente von vornherein abgewiesen. Wenn auch mit einigen Kautelen so stimmt der Verf. doch im wesentlichen dieser Naturphilosophie bei, obwohl er diese Tragweite genau kennt. „So ist

die Lehre Bonaventura's von der Pluralität substantialer Formen in einem Wesen sehr gut geeignet, bezüglich der chemischen Verbindung eine Versöhnung zwischen moderner Naturwissenschaft und Scholastik herzustellen. Aber gerade hierin zeigt der seraphische Lehrer eine vom Aquinaten prinzipiell verschiedene Auffassung. Und doch handelt es sich hier um eine Kardinalfrage der Naturphilosophie. Kein Wunder deshalb, wenn auch in andern Punkten der Naturphilosophie zwischen den Ansichten der beiden Männer Differenzen obwalten" (S. 50). Der Verf. gibt zu, daß das System des h. Thomas nicht das ausschließlich scholastische sei, in einzelnen Punkten, die gerade die Naturphilosophie betreffen, sei dasselbe schon modifiziert worden und bedürfe wirklich der Verbesserung (S. 88). Wollte er die volle Konsequenz ziehen, so müßte er auch für die anorganische Natur die Unterscheidung von Materie und Form im gewöhnlichen Sinne preisgeben. Da er aber thatsächlich einen Sinn annimmt, welcher dem heutigen Begriff der dynamischen Materie entspricht, so ist um Worte nicht zu streiten. Ich habe früher schon in diesen Blättern die scholastische Kosmologie unter dem Gesichtspunkte der heutigen Naturwissenschaft beleuchtet und den Zorn einzelner extremer Neuscholastiker erregt. Vielleicht erkennen sie in dieser scholastischen Darstellung, wie wenig man mit Zornausbrüchen wissenschaftliche Schwierigkeiten beseitigen kann. Da aber nachgerade in der katholischen Naturphilosophie nur mehr Auktoritäten, nicht die Gründe zu gelten scheinen, so ist es verdienstlich, eine Auktorität wie die des h. Bonaventura gegen die einseitige Schulrichtung ins Feld zu führen.

Der h. Bonaventura weicht auch darin vom h. Thomas ab, daß er die Seele des Menschen und die Engel aus Materie und Form zusammengesetzt sein läßt. Der Verf. stimmt ihm hierin nicht bei, doch anerkennt er, daß für die Lehre von der Unsterblichkeit dadurch eine wesentliche Schwierigkeit beseitigt werde. Bei den Engeln weist er die spezifische Unterscheidung des h. Thomas ab und entscheidet sich mit Bonaventura für die numerische Verschiedenheit. Weil das Individuations-prinzip den h. Thomas zu dieser Folgerung gedrängt hat, so mußte dieses näher untersucht sein. Der Verf. will dies nicht in der Materie, sondern im ganzen Wesen des Naturkörpers finden. — Die interessante Schrift sei den Freunden der Naturphilosophie und Scholastik bestens empfohlen.

Schanz.

8.

1. Officium parvum Beatae Mariae Virginis. **Das kleine Offizium** der seligsten Jungfrau Maria. Uebersetzt und erklärt von Dr. **Bernhard Schäfer,** Professor. 1. Bändchen Lateinischer und deutscher Text. 2. Bändchen: Erklärung des Textes. Münster, 1888. Theissing. 210 und 430 S.
2. **Biblia Sacra** iuxta **Vulgatae** exemplaria et correctoria romana denuo edidit divisionibus logicis analysique continua sensum illustrantibus ornavit **Aloisius Claudius Fillion** presbyter S. Sulpitii in maiori Seminario Lugdunensi scripturae sacrae Professor. Parisiis sumptibus Letouzey et Ané. 1887. 1366 et 28 p.

1. Das kleine Offizium der seligsten Jungfrau Maria

wurde von Urban II im J. 1095 auch für den Weltklerus vorgeschrieben und bildete bis Pius V neben dem gewöhnlichen Brevier das tägliche Gebet des Klerus wie es bis heute dem Regularklerus vorgeschrieben ist. Da das Gebot auch auf die Frauenkongregationen ausgedehnt wurde und das Offizium von vielen Mitgliedern des dritten Ordens gebetet wird, so ist es gewiß eines der verbreitetsten Gebetsformularien. Je häufiger es aber von des lateinischen Idioms unkundigen oder weniger kundigen Personen zu beten ist, desto notwendiger erweist sich nicht nur eine gute Uebersetzung, sondern auch eine gute theologisch-praktische Erklärung. Von geistlichen Oberen religiöser Genossenschaften ersucht, eine Erklärung des Offiziums zu schreiben, hat der H. Verf., welcher durch seine Arbeiten über den Prediger, das Hohe Lied, die hebräische Archäologie, Bibel und Wissenschaft seine genaue Kenntnis des A. Ts dokumentiert hat, die genannten zwei Bändchen verfaßt. In der Uebersetzung der Psalmen schließt er sich im wesentlichen der Uebersetzung Wolters an. Der Erklärung hat er eine Einleitung vorausgeschickt, welche über Wesen und Wert, Einteilung und Geschichte des Offiziums gut orientiert und über das Wesen des Breviergebets überhaupt den nötigen Aufschluß gibt. In der Erklärung geht er vom Wortsinn aus, um dann im „höheren Sinn" die Beziehung auf die seligste Jungfrau nachzuweisen. Es ist selbstverständlich, daß dies nur in übertragenem Sinne zu verstehen und bloß durch die innige Verbindung zwischen Mutter und Sohn nachgewiesen werden kann. Anders wäre es nicht zu rechtfertigen, wenn der Verf. bemerkt, das A. T. liefere eine herrliche Vorfeier für den Marianischen Lobpreis (II, 3),

und das Leiden Jesu dergestalt in Parallele zum Leiden Maria's stellt, daß er den Heiland, als er in Leiden und Tod ging, die Einwilligung und Zustimmung seiner Mutter zu seinem Opfer einholen läßt (II, 6). Auch ist es überschwänglich ausgedrückt, wenn gesagt wird, daß dieses Gebetsformular vom h. Geist selbst verfaßt sei (II, 13). Wir begreifen aber die edle Begeisterung des für die christliche Frömmigkeit und Erbauung thätigen Theologen, da er sich an die Ausdrucksweise des kirchlichen Offiziums anschließt und in edler Sprache zum Herzen des Lesers und Beters zu reden versteht. Sicher wird das Buch in vielen frommen Seelen das Feuer der Liebe zu Gott aufs neue entzünden und die Verehrung der Gottesmutter stärken und kräftigen.

2. Die Vorzüge dieser mit französischer Eleganz ausgestatteten Vulgataausgabe sind aus dem Titel erkennbar. Die Uebersichtlichkeit der guten Sacheinteilung hat wesentlich noch dadurch gewonnen, daß neben den Ueberschriften der einzelnen Abschnitte die Unterabteilungen durch Randbemerkungen kenntlich gemacht und die Parallelstellen in Anmerkungen unter dem Texte beigefügt wurden. Füge ich noch hinzu, daß der Verf. nach den besten französischen und deutschen Autoren seine Disposition getroffen und so weit ich mich überzeugen konnte fast immer gut getroffen hat, so ist die Nützlichkeit des Werkes außer Frage gestellt. Auch ich bin der Ansicht, daß die geistige Lesung nach einer solchen Vorlage neben dem asketischen auch einen wissenschaftlichen Gewinn einbringen kann. Besonders für das A. T. ist ein derartiges Hilfsmittel kaum zu entbehren. Für das N. T. dürfte auch für die geistige Lesung der Urtext wenigstens beizuziehen sein. Dem etwas kleinen Druck gemäß ist das Buch vor allem den Studierenden und jüngeren Priestern zu empfehlen. Daß am Schluße noch das dritte und vierte Buch Esdras aufgenommen wurden, ist nur zu billigen.

Schanz.

III.

Analekten.

Unter den Festgaben, welche die vatikanische Bibliothek P. Leo XIII zu seinem 50j. Priesterjubiläum darbrachte, befindet sich: **Tatiani evangeliorium harmoniae, Arabice.** Nunc primum ex duplici codice edidit et translatione donavit P. Aug. Ciasca, O. Erem. S. Aug., Bibl. Apost. Vat. Scriptor. Romae 1888. Die Publikation ruht, wie der Titel zeigt, auf zwei Hss., Cod. Vat. 14 und einem neuerdings in Aegypten entdeckten Kodex. Prof. Martin in Paris widmet ihr in der Revue des quest. hist. 1888 Livr. 87 p. 5—50 eine Studie und gelangt dabei zu folgendem Ergebnis: „Würde die arabische Uebersetzung auch die Schrift Tatians nicht repräsentieren, so hätte sie für uns immerhin einen sehr hohen Wert, weil sie den Schatz unserer Kenntnisse über einen wichtigen Punkt des christlichen Altertums bereichert; aber wir müssen beifügen, daß diese Harmonie das im 2. Jahrh. veranstaltete Werk ziemlich genau zu repräsentieren scheint. Sie entspricht den Nachrichten, welche von verschiedenen Seiten auf uns gekommen sind; sie reproduziert einen syrischen Text, und dieser syrische Text scheint derjenige zu sein, den der hl. Ephräm kommentierte. Es liegt also nichts gegen die Annahme vor, diese Redaktion sei der authentische Text Tatians; es ist im Gegenteil eine Masse von Anzeichen vorhanden, daß das in der That die Schrift ist, welche dieser Schriftsteller der christlichen Gesellschaft unter dem Namen Diatessaron hinterlassen hat" (S. 43). Die Untersuchung führte ihn auch auf Zacharias Chrysopolitanus, den Verfasser eines Kommentars zu einer Evangelienharmonie im MA. Dabei ist ihm aber die eingehende und gelehrte Abhandlung von Dr. Schmid in Qu. Schr. 1886—87 entgangen.

Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Behandlung der Christen wurde in neuerer Zeit wiederholt für unecht erklärt. Jüngst geschah dies durch E. Havet in Le christianisme

et ses origines t. IV. Gegen diese Bestrebungen wendet sich J. Thill mit der Abhandlung La critique moderne et les deux lettres de Pline le Jeune sur les chrétiens 1886 (Luxembourg). Die Schrift enthält zwar einige Aufstellungen mehr oder weniger fraglicher Natur. Dieselben sind indessen von untergeordneter Bedeutung. Im ganzen ist sie eine siegreiche Widerlegung der Einwände gegen die Echtheit der Briefe, von denen übrigens nur einer von Plinius herrührt, da der andere die Antwort des Kaisers enthält. — Einer eingehenderen Betrachtung unterzog die Briefe C. F. Arnold in den „Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung" 1887 (Königsberg).

Der Franzose P. Hochart suchte in den Études au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron 1885 nachzuweisen, die **Neronische Christenverfolgung** beruhe auf Erdichtung, die einschlägigen Berichte von Tacitus u. a. seien eine Interpolation des Mittelalters. Eine kurze Beleuchtung dieser hyperkritischen Aufstellung findet sich im Histor. Jahrbuch 1887 S. 522—527. Eine ausführliche Widerlegung gab Prof. Douais in Toulouse in der Abhandlung La persécution des chrétiens de Rome en 64, authencité du 44ᵉ chap. du livre XV des Annales de Tacite, die in der Revue des quest. hist. Oct. 1885 p. 337—397 und auch separat erschien.

Die Qu. Schr. brachte 1886 S. 64—114 eine Untersuchung über die **Tertullian-Minucius Felix-Frage**. Das Ergebnis war: einer der beiden Autoren sei sicher von dem andern abhängig, und die Abhängigkeit Tertullians sei so wahrscheinlich, daß sie nicht ernstlich bestritten werden könne (S. 109). Besonderer Nachdruck wurde dabei auf Tert. Apol. 12 und Minuc. 23 gelegt (S. 93—95). Die Frage ist seitdem wieder von zwei Seiten in Angriff genommen worden. In die Fußstapfen Hartels eintretend, suchte Dr. F. Wilhelm, De Min. Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico 1887 (Breslauer Philolog. Abhandlungen II, 1) nachzuweisen: T. und M., gegenseitig unabhängig, haben eine gemeinsame Quelle benützt, eine jetzt verlorene lateinische Apologie, vielleicht von dem durch Tertullian Adv. Valent. 5 erwähnten Proculus herrührend. Die Untersuchung zeugt von Scharfsinn und Gelehrsamkeit. Der Lösung steht aber eine große und schon für sich allein fast entscheidende Schwierigkeit entgegen: eine so umfangreiche und bedeutende lateinische Apologie aus dem 2. Jahrh., wie sie hier vorausgesetzt wird, sollte, abgesehen von der fraglichen

stillschweigenden Benützung, spurlos untergegangen sein? Das ist sehr schwer glaublich. Die andere Untersuchung, in der Revue de l' histoire des religions 1887 XV, 316—346, verdanken wir dem Franzosen L. Massebieau. Derselbe tritt in gründlicher Beweisführung für die Abhängigkeit des M. von T. ein. Die inneren Gründe, die Ebert, der Hauptvertreter der entgegengesetzten These vorgebracht, beweisen diese nicht; manches weise sogar deutlich und entschieden auf das umgekehrte Verhältnis hin; und die äußeren Zeugnisse seien bestimmt und gewichtig genug, um T. die Priorität zuzuerkennen. Bezüglich der Worte Lact. Instit. V, 1 wird mit Recht bemerkt, sie wollen in keiner Weise eine Chronologie bieten, sondern sie enthalten nichts anderes als eine gradation litteraire, eine oratorische Steigerung, wie Ref. selbst fast mit dem gleichen Wort in Lit. Rundschau 1882 S. 524 sich ausdrückte. Andererseits äußert sich M. ebenso mit Recht über Tert. Catal. 53: Quoi qu'on en ait dit, cela signifie clairement qu'après des recherches, les curieux d'histoire littéraire chrétienne chez les Latins, n'avaient trouvé que ces deux auteurs (Victor et Apollonius) dans la période antérieure à Tertullien et, par suite, qu'il venait chronologiquement le premier après eux. Was aber die Zeit des Octavius anlangt, so verlegt er ihn mit Rücksicht auf die Geringschätzung und den Haß, womit die Kaiser behandelt werden, und auf die Ruhe, der sich nach ihm die Kirche erfreute, in die Zeit des Philippus Arabs, bezw. in die Zeit vor der Bekehrung und den Schriften Cyprians, in die Jahre 238–246.

Zu Qu. Schr. 1888 S. 297 ist nachzutragen, daß das dort besprochene Wort **Basilius' d. Gr. über die Bilderverehrung** nicht bloß von Gregor II, sondern auch von andern Vätern der Zeit angezogen wird. Es steht, worauf mich Hr. Dr. Birk aufmerksam macht, in De fide orthod. IV, 16 von Johannes von Damascus. Der Kirchenvater weist dem Wort ferner nicht bloß in den Testimonia patrum pro imaginibus eine Stelle an, die er seinen drei Reden über die Bilder beifügt, sondern er beruft sich auf das Wort auch in den Reden selbst, Orat. I, 21; III, 41 (Migne P. Gr. 94, 1253. 1358). Gregor II hat das Wort vielleicht einer der Reden des Damasceners oder der angehängten Testimoniensammlung entnommen. Die häufige Verwendung des Wortes aber erklärt sich daraus, daß es, wenn seine ursprüngliche Bedeutung auch eine andere ist, doch den Grund der Bilderverehrung in treffender Weise zum Ausdruck bringt.

In der Abhandlung: L'inscription du tombeau d'Hadrien I composée et gravée en France par ordre de Charlemagne; Extrait des Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'École française de Rome t. VIII, 1888, unterzieht Hr. de Rossi die **Grabschrift Hadrians I,** die auf Anordnung Karls d. Gr. verfaßt wurde und heute im Portikus der Peterskirche in der Mauer zwischen dem ersten und zweiten Portal links sich befindet, einer sorgfältigen Untersuchung. Es wird dargethan, daß der schwarze Marmor aus dem Bruch von Port-Etroit an den Ufern der Sarthe stammt, daß die Schrift auf die Schule Alkuins in Tours hinweist und daß die Inschrift selbst von Alkuin verfaßt wurde. Die Tafel ist in photographischem Abdruck beigegeben.

Die **Vita Corbiniani** von Arbeo, dem vierten Bischof von Freising (764—784), war bisher nur in einer überarbeiteten Gestalt bekannt. Der Text galt jedoch bis in die neueste Zeit als ursprünglich. Erst Pertz wies 1847 auf eine ältere Rezension im britischen Museum hin, und S. Riezler publizierte diese oder die Vita in ihrer ursprünglichen Fassung in den Abh. d. k. bayer. Ak. d. Wiss. III. Kl. XVIII. Bd. I Abteil. Die Publikation ist auch separat erschienen. Dem Text geht eine sorgfältige und gelehrte Untersuchung über die beiden Rezensionen voraus.

Aus der litterarischen Hinterlassenschaft **des hl. Bonifatius und des hl. Burchardus** betitelt sich eine kleine Schrift des Gymnasial-Religionslehrers Dr. Nürnberger, ein Sonderabdruck aus dem 24. Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft Philomathie in Neisse, zugleich Festschrift zum 50j. Jubiläum derselben. Neisse, J. Graveur 1888. 48 S. 8. Darin werden die auf uns gekommenen Nachrichten über die Bibliothek des Apostels der Deutschen zusammengestellt und die drei Handschriften in Fulda näher beschrieben, welche B. nebst anderen Büchern auf seiner letzten Reise bei sich gehabt haben soll. Ferner werden einige nähere Mitteilungen über gewisse Handschriften der Würzburger Universitätsbibliothek gemacht, welche Oegg in seiner Corographie von Würzburg mehr in paläographischer Hinsicht als mit Rücksicht auf ihren Inhalt rezensierte. Den Anlaß zu dieser Untersuchung gab die Frage nach der Echtheit des Bonifatius'schen Sermone. Zuletzt wird aus der Handschrift von St. Gallen, der die Dicta S. Bonifatii in Qu. Schr. 1888 S. 287—296 entstammen, eine Rede abgedruckt, die der von Caspari 1886 herausgegebenen Homilia de sacrilegiis einigermaßen ähnlich ist (S. 43—45). Die Studie soll gleich den

früheren verwandten Arbeiten des Verf. einen vorbereitenden und fördernden Beitrag für eine zu erhoffende Gesamtausgabe der Werke des hl. B. liefern.

War Erzbischof **Johann II von Mainz** der Urheber der Tötung Herzogs Friedrich von Braunschweig (1400)? Diesen Titel führt die wissenschaftliche Beilage zum Programm des Realgymnasiums zu Neisse 1888, und der Verfasser, Dr. E. Huckert, verneint die Frage mit gewichtigen Gründen.

Ueber das **Institut der Bartholomäer** und ihr Seminar in Dillingen handelt der Gymnasialprofessor F. X. Girstenbräu von Dillingen im Programm für 1887/88. Die Schrift verdient als Beitrag zur Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten in Deutschland beachtet zu werden.

Ueber die angebliche **pragmatische Sanktion Ludwigs IX** v. J. 1269, dieses in der letzten Zeit viel erörterte Dokument, handelt mit Sachkenntnis und Scharfsinn Scheffer-Boichorst in den „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung" VIII (1887), 353—396. Nachdem zunächst der Verlauf des Streites und der gegenwärtige Stand der Frage mit kurzen Strichen gezeichnet worden, wird dargethan, daß Inhalt und Form nicht zu der Zeit Ludwigs des Heiligen passen; daß die sog. Reformation Philipps des Schönen nicht, wie neuerdings Soldan wollte, von der Pragmatik Ludwigs IX, sondern diese zweifellos von jener abhängig sei; daß es unerklärlich wäre, daß Philipp d. Sch. in Behauptung der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit seiner Krone gegenüber den sie bedrohenden Erklärungen und Schriften Bonifatius' VIII sich nie auf seinen Großvater berufen haben sollte, wenn anders derselbe in einem öffentlichen Aktenstück den Satz aussprach: cuius (sc. omnipotentis Dei) solius ditioni ac protectioni regnum nostrum semper subiectum exstitit ac nunc esse volumus; daß es mit der Nichtverwendung des Dokumentes im folgenden Jahrhundert eine ähnliche Bewandtnis habe, und daß umgekehrt die häufige Berufung auf dasselbe seit der Mitte des 15. Jahrhunderts, zuerst durch EB. Joh. Juvenal des Ursins von Reims in der 1450—55 vor Karl VII gehaltenen Rede, ein sicheres Zeichen sei, daß es eben erst in der letzten Zeit ins Dasein trat; daß es allem nach mit der Synode von Bourges 1438, auf der die Beschlüsse des Konzils von Basel für Frankreich angenommen wurden, in Zusammenhang stehe und in der Absicht verfertigt worden sei, die noch schwankenden Prälaten für die pragmatische Sanktion von Bourges zu gewinnen. Funk.

In der Controverse (Nouv. Sér. T. XIII, N. 3, 15. Juill. 1888 p. 479) wird ein **Problem der Kritik** nach dem Expositor (Sept. 1887 p. 173) besprochen. Der Referent meint, die einfachste Lösung des synoptischen Problems sei die Annahme einer mündlichen Ueberlieferung. Doch gebe es Texte, welche sich besser durch die Annahme einer ursprünglichen Urkunde, die durch die drei Evangelisten in ihrer Art reproduziert worden sei, erklären. Zu diesen Texten gehöre auch Matth. 24, 15. 16. Marc. 13, 14. Das „wer es liest, der verstehe es wohl" könne nicht von Christus herstammen, weil es eine Unterbrechung der Rede bewirke, wie namentlich aus Markus erhelle. Auch sage Jesus sonst „wer es hört, der achte wohl darauf". Bei Matthäus könnte man die Aufforderung auf die Erwähnung des Propheten Daniels beziehen; aber diese unwahrscheinliche Erklärung ziehe die Schwierigkeit nach sich, daß die Anrede „wenn ihr den Greuel der Verwüstung sehen werdet" in den allgemeinen Ausdruck „wer es liest" übergehe. Außerdem wäre dies das einzigemal, daß der Herr seine Zuhörer zur Lektüre aufgefordert hätte.

Deshalb haben die beiden Evangelisten die Worte entweder unabhängig von einander dem Texte eingefügt, oder der eine hat sie vom andern entlehnt, „zwei unzulässige Hypothesen", oder es ist eine Randbemerkung, welche später eingefügt wurde, aber diese Vermutung wird durch nichts bestätigt. Also bleibt nur übrig, daß Matthäus und Marcus sie einer gemeinsamen Quelle entnommen haben, welche aber nicht die mündliche Ueberlieferung sein konnte, sondern wohl ein geschriebenes Dokument, da der erste Evangelist durch die Parenthese einladet, den Text zu lesen.

Daß übrigens der Herr nirgends zur Lektüre auffordert, wird schon durch Luc. 16, 31. Joh. 5, 39 widerlegt. Jedenfalls paßt die Bemerkung ganz gut zu dem Charakter des Matthäusevangeliums. Ich sehe also keinen Grund ein, warum es dort nicht ursprünglich sein sollte. Noch naiver ist es, die Benützung des einen Evangelium durch den späteren Verfasser als eine unzulässige Hypothese zu bezeichnen, da diese Hypothese durch anderthalb Jahrtausende die ganze katholische Exegese beherrscht hat. Aber immerhin ist es bei der gegenwärtigen Strömung in der katholischen Exegese der Anerkennung wert, daß man an der unhaltbaren exklusiven Traditionshypothese zu zweifeln anfängt. Wollte man eine genaue Vergleichung der synoptischen Evangelien anstellen, so würde man die gleiche Wahrnehmung fast überall machen können.

Ueber die **drei himmlischen Zeugen** (Comma Johanneum 1 Joh. 5, 7) hat H. Prof. Martin in Paris in verschiedenen französischen Zeitschriften interessante Untersuchungen veröffentlicht. Er zeigt insbesondere, daß, abgesehen von dem Fehlen der griechischen Textbezeugung und der lateinischen bis zum achten Jahrh., auch die wenigen lateinischen Vätercitate fast von lauter Pseudo-Vätern (Pseudo-Augustin, Pseudo-Hieronymus) stammen. In der Kontroverse hatte (15. Mai 1888) H. Vacant eine Uebersicht darüber gegeben, in welcher ein guter Teil des Aufsatzes Martin's in der Revue des sciences ecclesiastiques (Aug. und Sept. 1887) aufgenommen wurde. Martin gibt in derselben Zeitschrift (S. 408 ff.) eine Antwort darauf. Er stellt seine durchaus negative These der These Franzelins: Nefas putamus genuitatem textus apostolici in dubium vocare (De Deo uno et trino p. 44) gegenüber. Mit Recht meint er angesichts der kritischen Frage, so sollte man nicht so leicht schreiben. Ueberhaupt glaube er, daß es gut wäre, wenn man eine Zusammenstellung der Fehler der Vulgata veröffentlichen würde. Für die ältere Zeit ist dies durch Vercellone zum Teil geschehen. Die Geschichte der Vulgata von Kaulen gibt über diese Arbeiten Aufschluß. Wie notwendig eine Kenntnis dieser Dinge ist, hat neuerdings die Kontroverse zwischen Haupt und Jostes über die älteste deutsche Bibelübersetzung bewiesen. Es wäre aber auch für viele katholische Exegeten eine bessere Einsicht hierin zu wünschen. Sie würden dann nicht so vornehm an den neuesten Urtexten vorübergehen.

Das Fehlen der drei Zeugen in allen alten Texten sucht Franzelin dadurch zu erklären, daß er annimmt, jene Stelle habe können getrennt von der hl. Schrift aufbewahrt und erst später eingefügt werden. Vacant stimmt ihm bei. Dies, meint Martin, sei grundlos, scheine moralisch unmöglich. Doch anerkenne er, daß es metaphysisch möglich sei! Warum denn auch nicht? Was soll aber diese metaphysische Möglichkeit nützen, wenn das ganze griechische Altertum während der heftigsten trinitarischen Kämpfe nichts davon wußte?

Martin verweist im übrigen auf eine demnächst über diesen Gegenstand zu publizierende Schrift, mahnt aber wiederholt zur Vorsicht. Man soll in der gegenwärtigen kritischen Zeit nicht mit so leichten Gründen argumentieren, eine Mahnung, die nicht nur für die französische Theologie am Platze ist, aber von ihr wohl beherzigt werden dürfte, denn seit ich in dieser Zeitschrift über dieselbe Bericht erstattete, hat sie in dieser Beziehung eher Rückschritte als Fortschritte gemacht. Wir begreifen es darum, wenn Martin sagt, er habe nicht auf schnelle Anerkennung gehofft. Ja wir bezweifeln es, ob eine Studie über die ganze Vulgata, die er als eines der dringendsten Bedürfnisse unserer Zeit für die biblischen Studien bezeichnet, die Sachlage wesentlich ändern würde. Die in demselben Hefte (S. 437 ff.) enthaltene Antwort zeigt dies zur Genüge. Es wird auf das unfehlbare Lehramt rekurriert, das zweifelhafte Zeugnis Cyprians premiert und die Zustimmung des Kanonikus Maunoury betont, welcher demnächst einen Kommentar

über die katholischen Briefe erscheinen lasse! Unterdessen ist dieser Kommentar erschienen. Der Verf. findet nach einer sorgfältigen Untersuchung nichts, was uns berechtigte, einen Text zurückzuweisen, der als göttliches Wort seit so vielen Jahrhunderten verehrt wurde. Flunk S. J. stimmt ihm bei (Zeitschr. f. kath. Theol. 1889, S. 212 ff.), indem er noch auf die Erwiderung von Abbé Rambouillet gegen Abbé Martin in der Revue des sciences ecclésiastiques (Sept. 1888) und die Zustimmung Schneedorfers in seiner Einleitung zur These Martins hinweist. In der Beweisführung ist aber kein neues Moment zu erkennen. Es wird ignoriert, daß schon der citierte R. Simon in der zweiten Hälfte der Cyprianischen Stelle nur das et hi tres unum sunt als Citat betrachtet, während das de Patre et Filio et Spiritu sancto sich deutlich als eine Erklärung zu erkennen gibt. Da Cyprian nichts weiteres beifügt, kann die Allegorese des Augustinus c. Maxim. II, 22, 3 nichts gegen diese Deutung beweisen. Dagegen ist es sehr bezeichnend, daß Augustinus in dieser Streitschrift gegen die Arianer das Comma Johanneum nicht kennt, obwohl er 1 Joh. 5, 8 citiert und erklärt! Da er auch in seinem Kommentar zum ersten Johannesbrief nichts davon weiß, so ist kaum eine andere Erklärung möglich, als daß die ihm bekannten lateinischen und griechischen Texte die Stelle nicht enthielten. Eine Erklärung der Cyprianischen Stelle hat bekanntlich schon Facundus gegeben. Was den aus R. Simon angeführten Schlußsatz betrifft, wonach nur die Autorität der Kirche uns veranlaßt, die Stelle als authentisch anzunehmen, so will Simon damit weniger für die Echtheit ein Wort einlegen, als den Protestanten die Berechtigung, gegen die Antitrinitarier von der Stelle Gebrauch zu machen, absprechen.

Die Vermutung Martins, daß die Interpolation in Spanien entstanden und von da nach Afrika gekommen sei, hat neuestens eine interessante Bestätigung erhalten. In dem kürzlich in Würzburg von h. Schepps aufgefundenen Kodex der Schriften Priscillians findet sich das Citat: »Sicut Johannes ait: tria sunt quae testimonium dicunt in terra aqua caro et sanquis et haec tria unum sunt, et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo pater verbum et spiritus et haec tria unum sunt in Christo Jesu« (Corpus Script. eccl. Latinorum Vindobon. Vol. XVIII: Priscilliani quae supersunt rec. G. Schepps p. 6). Es verdient noch bemerkt zu werden, daß diese Aufeinanderfolge der V. 7 und 8, wie sie auch in einzelnen lateinischen Kodizes, aber nicht in der Klementina sich findet, die Entstehung der Lesart noch deutlich erkennen läßt. Da die Aufnahme derartiger Erklärungen und Randbemerkungen in der Geschichte des biblischen Textes nichts seltenes ist, so kann hieraus auch nicht mit Döllinger der Kirche der Vorwurf der Fälschung der Bibel gemacht werden (Allg. Zeit. 1887 Nr. 88. 89). Ebenso wenig können aber dogmatische Bedenken für die Entscheidung den Ausschlag geben. Denn das Dekret des Tridentinums über die Vulgata bezieht sich nicht auf die Kritik des Textes im Detail.

Schanz.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann,
D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Einundsiebzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1889.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die natürliche Religion.

Von Professor Dr. Schanz.

Der Begriff der „natürlichen Religion“ leidet nicht nur an derselben Unklarheit wie der Begriff der Religion überhaupt, sondern es fehlt ihm auch die geschichtliche Begründung und wissenschaftliche Bewährung, welche der positiven Religion zu gute kommen. Da sich außerdem noch die konfessionellen Bestrebungen dieses Begriffes bemächtigt und ihn nach entgegengesetzten Seiten behandelt und in widersprechendem Sinne gedeutet, vertheidigt und bekämpft haben, so kann es nicht Wunder nehmen, daß bis heute keine Einigung über den Begriff und keine Uebereinstimmung über die Sache zu Stande gekommen ist. Nur in einem Punkte zeigt sich allerdings ein Fortschritt. Wie der Naturalismus überhaupt

so gewinnt auch die natürliche Religion immer mehr Anhänger. Diese Thatsache dürfte aber schon allein hinreichen, zur Vorsicht zu mahnen und den Begriff und seine Tragweite genauer zu untersuchen.

Die lateinische Bibelübersetzung hat das griechische λατρεία mit religio übersetzt (Ex. 12, 26). Der Zusammenhang wie die Parallelstellen zeigen aber, daß sie unter diesem Worte die Gottesverehrung, die Beobachtung der religiösen Anordnungen und Gebräuche verstanden hat. Denn V. 25 wird dasselbe Wort mit caerimoniae übersetzt, an anderen Stellen wird es auf das Mahl und den Ritus des Pascha bezogen und 2. Chron. 35, 16 wird es in gleichem Sinne mit cultura wiedergegeben. Anderwärts wechseln damit lex, mos sacrorum und ähnliche Bezeichnungen. Im allgemeinen Sinne von der Religion und dem Kultus aller Religionen wird das Wort in dem Befehle des Königs Antiochus angewandt und vom Lateiner mit lex übersetzt (1. Makk. 1, 43). Mattathias verwendet für den Dienst der Heiden dasselbe Wort (servitus legis patrum suorum), unterscheidet aber davon den Bund der Väter (lex patrum nostrorum) und will den Dienst der Väter (legis nostrae mandata) in seinem Hause gewahrt wissen (1. Makk. 2, 19. 22).

Die Griechen gebrauchen dieses Wort häufig vom heidnischen Kultus. Der hl. Augustinus bestimmt darnach das Verhältnis der falschen zur wahren Religion, indem er bemerkt, daß zur Gemeinschaft des ewigen Lebens nur die wahre Frömmigkeit (pietas) führe, welche den Dienst der Religion (servitus religionis), den die Griechen λατρεία nennen, nur dem einen wahren

Gott leiste [1]). Im alten Bunde kam diese Frömmigkeit vor allem durch die Furcht Gottes (*εὐσέβεια, θεοσέβεια*) und durch den Wandel vor Gott in seinen Gesetzen zum Ausdruck. Da aber die Furcht Gottes der Anfang der Weisheit ist, so konnte es bei dem hohen Gottesbegriff der Israeliten nicht fehlen, daß die mehr praktisch-sittliche Auffassung der Religion als eines Gottesdienstes von selbst zu einer fortschreitenden Erkenntnis Gottes und zu einer geistigen Durchdringung seiner Offenbarungen und Gesetze führte.

Das Neue Testament hat sich an die Terminologie des Alten Testaments angeschlossen. Der hl. Paulus führt (Röm. 9, 4) unter den Vorzügen des jüdischen Volkes neben den Bündnissen, der Gesetzgebung und den Verheißungen auch den „Dienst" (*λατρεία*) an, wofür der Lateiner obsequium setzt. Der Verfasser des Hebräerbriefes spricht von den Vorschriften des Gottesdienstes (iustificationes culturae 9, 1) und versteht darunter insbesondere den Dienst der Priester (sacrificiorum officia 9, 6). Die Vorgeschichte des Lukasevangeliums läßt diesen Zusammenhang zwischen dem fleischlichen und geistigen Gottesdienst deutlich erkennen (1, 74 f.). Im übertragenen Sinne gebraucht der Herr dasselbe Wort von dem vermeintlich Gott wohlgefälligen Opfer, welches die Verfolger der Apostel ihrem Gott darbringen wollen (Joh. 16, 21). Der Apostel aber fordert die Gläubigen auf, jederzeit einen vernünftigen Gottesdienst (rationabile obsequium Röm. 12, 1) zu feiern, indem sie ihre Leiber als ein lebendiges, Gott wohlgefälliges Opfer darstellen.

1) De civ. Dei 5, 15.

Noch mehr wird dieses praktische und äußerliche Moment in der Religion durch einen späteren griechischen Ausdruck zur Geltung gebracht. Die θρησκεία-Gottesverehrung, welche sich seit Herodot bei den Griechen zur Bezeichnung des religiösen Kultus und der Zeremonien findet, wird Weisheit 14, 27 von dem schändlichen Götzendienst (idolorum cultura), der Ursache aller Uebel, gebraucht. Der Apostel Jakobus verwendet dasselbe Wort für die wahre Religion: „Wenn jemand ein Gottesfürchtiger (religiosus) zu sein wähnt, und seine Zunge nicht im Zaume hält, sondern sein Herz täuscht, dessen Religion ist eitel. Die reine und unbefleckte Religion vor Gott und dem Vater ist dies: Waisen und Witwen in ihrer Trübsal besuchen und sich unbefleckt von dieser Welt bewahren" (1, 25 f.). Kol. 2, 18 bezeichnet der Apostel den heidnischen Engelsdienst mit dem gleichen Worte (religio angelorum). Auf die jüdische Religion wendet er das Wort an, indem er sich vor dem König Agrippa als ehemaligen Schüler der sichersten Schule der jüdischen Religion darstellt (secundum certissimam sectam nostrae religionis vixi Pharisaeus Akt. 26, 5). Ebenso nennt Josephus den jüdischen Kult [1]). Derselbe gebraucht aber das Wort auch vom Dienste Gottes überhaupt, von der Frömmigkeit gegen Gott, welche eine Parallele in der Ehrfurcht des Königs Antiochus Pius vor der Gottheit erhält, so daß εὐσέβεια und θρησκεία promiscue gewählt werden [2]).

Die Lateiner haben das Wort religio in gleichem

1) Antt. 8, 11, 1, 12, 5, 4. cf. 4 Macc. 5.
2) Antt. 1, 13, 1. 13, 8, 2.

Sinne vorwiegend von der Gottesverehrung im Kultus genommen. Denn nach Cicero[1]), besteht die Religion in dem frommen Kult der Götter, ist sie nichts anderes als der Kult der Götter. Er stellt den caerimoniae religionesque die obsequia in homines zur Seite, um den Dienst der Götter als Pflicht des Menschen, als die überall vorhandene Religion darzustellen. Auch wo er eine weitere Definition gibt, stellt er wenigstens den Kult voran, indem er diejenigen religiös nennt, welche alles, was zum Kult der Götter gehört, genau behandeln und gleichsam wieder lesen (relegere). Daher zählt er die Religion als Furcht und Verehrung der Götter zu denjenigen Tugenden, welche mit der Gerechtigkeit zusammenhängen, wie Ehrfurcht, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit u. a. Damit stimmt es überein, wenn er den Stoiker Balbus sagen läßt, der beste Kult der Götter, welcher zugleich der keuscheste und frömmste sei, bestehe darin, daß wir dieselben stets mit reiner, unversehrter und unverfälschter Vernunft und Stimme verehren. Seneka hat diesen stoischen Gedanken noch weiter ausgeführt, indem er die innere Gottesverehrung den Opfern und Tempeln gegenüberstellt. Auch Makrobius betrachtet die Religion als eine Tugend neben der Unschuld, Freundschaft, Humanität.

Im Altertum gingen überhaupt die Lehre und der Kultus, die Philosophie und Religion weit auseinander. Die Religion hatte nicht so fast Belehrung als Be-

---

1) De nat. D. 1, 42. 2, 3, 8. 28, 71. 72. De legg. 1, 15 De inv. 2, 22. 53. cf. Tac. Ann. 13, 9.

ruhigung des menschlichen Herzens, Schutz in den Gefahren des Lebens, Trost in den Leiden zu gewähren. Zumal in der späteren Zeit war das Verlangen nach Erlösung, das Bedürfnis nach Sühne, die allgemeine Heilsucht der treibende Faktor in der Religion. Daraus erklären sich die griechischen Mysterien mit ihrer lächerlichen Lehre und ihrer oft rohen Dramatik, daraus erklärt sich das allgemeine Eindringen der orientalischen Kulte in das Abendland, selbst nach Rom. Der kosmologische und physikalische Gottesbegriff, welchen die spätere Philosophie ausgebildet hatte, konnte wohl den Gedanken an die Einheit Gottes fördern, aber dem heilverlangenden Gemüt keine Befriedigung gewähren. Weil aber auch der alte Kult der Volksreligion sich als unfähig erwiesen hatte, so griff man mit Begierde nach den mysteriösen Kulten des religiösen Orients. Priester und Philosophen konnten wohl über die Thorheit des Götzendienstes lächeln und spotten, aber sie gestatteten ihn doch, ja übten ihn mit dem Volke öffentlich aus. Der Pontifex Skävola wie der Geschichtsschreiber Varro waren der Ansicht, daß man dem Volk seinen Glauben nicht nehmen dürfe; es sei vielmehr vorteilhaft, daß die Staaten in der Religion betrogen werden. „Eine herrliche Religion, bemerkt der hl. Augustinus dazu, zu welcher der Kranke fliehen soll, um Rettung zu finden, und da er die Wahrheit sucht, durch welche er gerettet werden soll, so glaubt man, es sei für ihn gut, daß er betrogen wird". Die Philosophen betrogen sich auch selbst. So verschieden ihre Ansichten über das Wesen der Götter waren, so kamen sie doch zu der gemeinsamen religiösen Feier. Sie haben etwas anderes in

der Religion mit dem Volke angenommen, etwas anderes vor demselben Volke privatim verteidigt [1]).

Die Kirchenväter berücksichtigen ebenso die Ausdrucksweise des Alten Testaments, indem sie die Furcht Gottes und den Kult Gottes als den wichtigsten Faktor der Religion betrachten, wie sie die philosophische, namentlich die stoische Auffassung des Charakters der Religion begünstigen. Dies gilt besonders von M. Felix, wenn er den reinen Sinn und das gute Gewissen als die wahre Gottesverehrung bezeichnet und die Religion mit der Gerechtigkeit zusammenstellt. Die Religion zeige sich am meisten in der Gerechtigkeit. Laktanz bezeichnet es als eine notwendige Folge der Betrachtung der Welt, welche um des Menschen willen geschaffen sei, daß der Mensch Gott als den Urheber so großer Wohlthaten erkenne und ihm die schuldige Verehrung und Ehre erweise. Er rechnet es dem Plato zum Fehler an, daß er von der Verehrung seines Gottes, den er als Gründer und Schöpfer der Welt bekannte, nichts gesagt habe. Auch habe Plato davon nichts begriffen, daß der Mensch Gott gegenüber durch die Bande der demselben schuldigen Liebe gebunden sei, obwohl die Religion daher ihren Namen habe, denn durch dieses Band der Frömmigkeit sind wir Gott verpflichtet und mit Gott verbunden (religati) [2].) Er sieht in der Religion den vorzüglichsten und fast einzigen Unterschied des Menschen vom Tier. Denn die Religion ist die Ge-

1) De vera rel. c. 1. c. 4 n. 27.

2) De inst. 4, 28. 5, 19. 6,25, De ira c. 7. M. Felix, Oct. 22, 2.

rechtigkeit, der Gerechtigkeit wird aber der Dienst Gottes zugeschrieben. Unsere Religion ist die wahre, feste und unveränderliche, weil sie die Gerechtigkeit lehrt, denn keine andere Religion ist die wahre, außer derjenigen, welche in der Tugend und Gerechtigkeit besteht.

Diese Religion ist so sehr in der Natur des Menschen begründet, daß sie den Charakter des Menschen bestimmt. Denn wer Gott nicht aufnimmt, der führt in der Gestalt eines Menschen ein tierisches Leben. Die Furcht Gottes, welche der Grund der Religion ist, bewahrt auch allein den gegenseitigen Verkehr der Menschen, das soziale und politische Leben. Diese Furcht Gottes beruht aber auf dem Glauben an die göttliche Vorsehung. Wer diesen zerstört, der vernichtet das wahre menschliche und gesellige Leben, weil er die Religion zerstört. Deswegen eifert er, zum Teil im Anschluß an Cicero, gegen Epicur, welcher die Vorsehung leugnete, denn damit falle die Religion. „Wenn Gott niemanden etwas Gutes erweist, wenn er den Gehorsam des Verehrers mit keiner Gnade belohnt, so giebt es nichts Nichtigeres und Thörichteres als Tempel zu bauen, Opfer darzubringen, Weihgeschenke zu machen und so seine Habe zu verringern, um nichts zu erlangen". Die Religion ist daher Weisheit, die Weisheit Religion. Keine kann von der andern getrennt werden, weil es derselbe Gott ist, welcher erkannt werden muß, was Sache der Religion ist. Die Weisheit geht voraus, die Religion folgt, weil die Erkenntnis Gottes das Frühere, der Kult Gottes das Nachfolgende ist. Bei der Philosophie wird kein Opfer dargebracht und bei den heiligen Opfern wird keine Philosophie getrieben. Deshalb ist auch die Religion

falsch, weil sie ohne Weisheit ist, ebenso ist die Weisheit falsch, weil sie religionslos ist. Wo aber beide verbunden sind, da muß die Wahrheit sein. Die Wahrheit ist entweder weise Gottesverehrung oder religiöse Weisheit.

Der hl. Ambrosius vergleicht die Religion mit der Jungfräulichkeit, welche Gott heiratet, während die Buhlerin Götter macht. Er rühmte die Wittwe von Sarepta, daß sie auch in der Not die Gott schuldige Ehrfurcht bewahrte: Groß ist die Pflicht der Kindesliebe, aber reichlicher die Pflicht der Religion. Denn wie niemand dem Sohne vorgezogen werden durfte, so mußte der Prophet Gottes ihrem Sohne im Heile vorangestellt werden. Die Religion geht den Kindespflichten voran. Das Band, welches die Herde Christi mit Gott verbindet, ist auch dem hl. Hieronymus die Religion des Herrn. Unde et ipsa religio a religando [1]). Der hl. Cyrill von Jerusalem findet das Wesen der Religion (θεοσέβεια) in zwei Stücken, in gottseligen Lehren und guten Handlungen. Mit der Zeit trat aber in der griechischen Kirche der Kultus so sehr in den Vordergrund, daß die Religion nahezu in der Liturgie aufging. Besteht noch nach Photius die Religion in der Lehre (μάθησις) und Mystagogie, so haben später die Predigt und Katechese ganz aufgehört.

Der hl. Augustinus hat die Religion oft zum Gegenstand seiner Betrachtungen gemacht. Er gesteht von sich selbst, daß ihm die Religion von seiner Mutter

1) Ambr., De virg. I, 8. 52. De vid. 1, 6. In Luc. l. VII n. 146. Hier. in Amos 9, 6. Cyr. Cat. 4, 1.

eingepflanzt worden sei, aber erst nach langen Verirrungen und vergeblichem Suchen nach der Wahrheit im Gebiete der Vernunft, hat er das Wesen der Religion kennen und schätzen gelernt. Ausgehend von der hl. Schrift bemerkt er, daß man die Verehrung, welche der Göttlichkeit oder vielmehr der Gottheit gebühre, mit dem griechischen *λατρεία* bezeichne »servitus quae pertinet ad colendum Deum« [1]). Deutlicher als das Wort Kultus bezeichne das Wort religio diese Gottesverehrung, weshalb man das Wort *θρησκεία* mit religio übersetze. Da man aber die religio auch von der Ehrfurcht gegen Verwandte u. a. gebrauche, so sei damit doch nicht alle Zweideutigkeit vermieden. Dasselbe gelte von dem Worte pietas = *εὐσέβεια*, weshalb andere *θεοσέβεια* vorziehen. „Was also im Griechischen *λατρεία* genannt und im Lateinischen mit Dienst, sofern wir Gott dadurch verehren, übersetzt wird, oder was im Griechischen als *θρησκεία*, im Lateinischen aber als die Ehrfurcht (religio), welche wir gegen Gott hegen, bezeichnet wird, oder was jene *θεοσέβεια* nennen, wir aber nicht mit einem Worte ausdrücken können, sondern es Verehrung Gottes nennen: das sagen wir, gebührt nur dem Gott, welcher der wahre Gott ist und seine Verehrer zu Göttern macht" (3, 2). Ihm sind wir den Dienst schuldig, welcher im Griechischen *λατρεία* heißt. „Ihn erwählend oder vielmehr wieder erwählend — denn wir hatten ihn verloren, indem wir seiner nicht achteten — ihn also wieder erwählend, woher auch der Name Religion (reeligere) kommt, streben wir durch Liebe zu ihm zu gelangen, um

1) De civ. D. 10, 1, 2. C. Faust 15, 9.

in ihm zur Ruhe zu kommen". Die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten ist die „Verehrung Gottes, die wahre Religion, die rechte Frömmigkeit, der nur Gott gebührende Dienst". Zum Dienste der Religion, durch welchen Gott verehrt wird, gehört aber vor allem das Opfer. Wie alt die in Opfern bestehende Verehrung Gottes ist, bezeugten hinlänglich die Brüder Kain und Abel. Der Zweck aller Gottesverehrung ist das Wohl des Menschen, nicht Gottes, denn niemand wird sagen, daß er der Quelle genützt habe, wenn er daraus getrunken, oder dem Lichte, wenn er damit gesehen habe (5).

In seiner Schrift über die wahre Religion zeigt Augustinus, daß der Weg alles guten und glücklichen Lebens in der wahren Religion begründet ist, in welcher der eine Gott verehrt und mit der reinsten Frömmigkeit das Prinzip aller Naturen, von welchem die Gesamtheit ihren Anfang nimmt, vollendet und zusammengehalten, erkannt wird. Religion und Wahrheit müssen verbunden sein. Wo keine Uebereinstimmung in der Lehre ist, da kann auch keine Gemeinschaft der Sakramente sein. Die wahre Religion ist also die Erkenntnis und Verehrung des einen und dreieinigen Gottes, welche im Christentum den Menschen geboten, in der Kirche durch die Autorität den Gläubigen gewährleistet wird. Denn die Autorität fordert den Glauben und bereitet den Menschen für die Vernunft vor. Die Vernunft aber führt zu der Erkenntnis und zum Verständnis. So gelangen wir zu Gott. Denn die Religion verbindet mit dem einen allmächtigen Gott. Insoferne ist die wahre Religion so alt als das Menschengeschlecht.

Dem entsprechend definiert Augustinus auch die

Religion als den Kult und die Erkenntnis Gottes und behandelt die Entstehung und Ausübung der Religion nach dem Prinzip des Glaubens in einer eigenen Schrift über die Nützlichkeit des Glaubens. Indem er von der Notwendigkeit des Glaubens im gewöhnlichen, familiären und sozialen Leben ausgeht, weil es natürlich sei, daß der Unerfahrene dem Erfahrenen, der Thörichte dem Weisen folge, schließt er, daß auch in der Religion, d. h. wenn es sich um die Verehrung und die Erkenntnis Gottes handelt, der Thörichte dem Weisen folge, denn die menschlichen Dinge sind leichter zu unterscheiden als die göttlichen, und je größer der Gehorsam und der Kult sind, die wir in den heiligen, vorzüglichen Dingen schuldig sind, desto gefährlicher und frevelhafter wäre die Versündigung. Aber wo finden wir, die wir alle thöricht sind, den Weisen, der uns leite? Dieser unermeßlichen Schwierigkeit, insofern es sich um die Religion handelt, kann Gott allein abhelfen. Wenn wir nicht glauben, daß er ist und den menschlichen Geist unterstützen kann, so dürfen wir die wahre Religion nicht einmal suchen. Denn was könnten wir denn durch ein solches gewaltiges Unternehmen zu erreichen wünschen? Mit Recht ist es von der Majestät der katholischen Disziplin so angeordnet, daß den zur Religion Herantretenden vor allem der Glaube angeraten wird.

Den Manichäern aber, welche nur Vernunfterkenntnis versprachen und keinen Glauben verlangten, erwidert er: Welchen Grund kann mir jener Häretiker anführen? Warum will er vom Glauben als von einer Leichtfertigkeit abraten? Wenn er mir nichts zu glauben befiehlt, so glaube ich auch nicht, daß diese wahre

Religion selbst unter den menschlichen Dingen vorhanden ist. Wenn ich glaube, daß sie nicht da ist, so suche ich sie auch nicht. Damit wäre der religiöse Skeptizismus gegeben. Wenn aber die wahre, die christliche und katholische Religion geglaubt wird, so wird die nach den göttlichen Geboten geregelte Lebensweise den Geist reinigen und zur Erkenntnis des Geistigen geeignet machen. Alles, was wir zuerst auf die Autorität hin glaubten, das wird teils als ganz sicher, teils als möglich und notwendig erkannt.

Der h. Thomas stellt die Religion an die Spitze der Tugenden, welche der Gerechtigkeit angehören, insofern sie eine Beziehung zu einem andern darstellt. Sie bleibt aber hinter dem Begriffe der Gerechtigkeit zurück, weil der Mensch Gott nie die Schuldigkeit vollständig abtragen kann (Ps. 105, 12), denn die Religion enthält nach Cicero die Sorge und den Kult eines höheren Wesens, welches man ein göttliches nennt. Ihr Verhältnis zu Gott ist also ähnlich dem der Ehrfurcht gegen die Eltern, welche stets hinter der Pflicht zurückbleibt. Damit ist auch der Unterschied zwischen religio und pietas gegeben. Beide sind thätige (operative) Tugenden, aber mit Bezug auf verschiedene Objekte. Indem er die erwähnten drei Ableitungen (relegere, religare, reeligere) zusammenstellt [1]), definiert er die Religion als diejenige Einrichtung, welche Gott den schuldigen Kult und die Verehrung verschafft. Das geschehe, insofern gewisse Handlungen, durch welche Gott geehrt wird, zur Ver-

1) S. th. 2, 2 q. 81 a. 1. 5. 1. 2 q. 60 a. 3. 9. 101 a. 3 ad 2.

ehrung Gottes vollbracht werden, so daß Gott das Ziel, der Kult die Materie und das Objekt der Religion ist. Deshalb rechnet er die Religion zu den moralischen Tugenden. Mit Beziehung auf Jak. 1, 27 bemerkt er, daß die Religion doppelte Akte habe, die einen seien die eigentlichen und unmittelbaren, welche sie hervorruft und durch welche der Mensch zu Gott allein geordnet wird, wie das Opfern, Anbeten u. a. dergleichen, die andern bewirkt sie mittelst der Tugenden, denen sie befiehlt, indem sie dieselben auf die Ehrfurcht vor Gott bezieht. Mit Rücksicht darauf ist das Besuchen der Waisen und Witwen und das reine Herz eine reine und unbefleckte Religion.

Unter dem Kult Gottes aber versteht Thomas sowohl den inneren als äußeren Kult, wie es der Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele entspricht. Wie der Leib durch die Seele zu Gott geordnet wird, so wird der äußere Kult zum inneren geordnet. Der innere Kult besteht aber darin, daß der Mensch durch den Verstand und Affekt mit Gott verbunden wird. Da diese aber auf verschiedene Weise mit Gott verbunden werden, so werden auch die äußeren Akte des Menschen verschiedentlich auf den Kult Gottes angewandt, anders im Stande der Glorie, anders im A. T., anders im N. T. [1]). So ist es zu verstehen, wenn Augustinus sagt, daß Gott hauptsächlich durch Glaube, Hoffnung und Liebe verehrt werde. Denn es werde die Tugend der Religion nicht nur durch innere Akte vollendet, sondern auch durch äußere, aber nur in sekundärer Weise,

1) S th. 1. 2 q. 101 a 2.

insofern sie zu den innern geordnet sind. Im göttlichen Kulte muß man einige körperliche Dinge anwenden, damit durch sie als gewisse Zeichen der Verstand des Menschen zu geistigen Akten, durch die er mit Gott verbunden wird, angeregt wird. Wenn Jesus sagt, Gott ist ein Geist und die, welche ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten (Joh. 4, 24), so redet er nur von dem prinzipalen und unmittelbar bezweckten Moment im göttlichen Kultus. Die Heiden werden nicht wegen der äußeren Akte getadelt, sondern weil sie das, was sich auf die Menschen bezieht, den Idolen darbringen und diese Handlungen nicht als Mittel für das Geistige, sondern als Selbstzweck vollbringen. Deswegen unterscheidet sich auch die Religion von der Heiligkeit, obwohl beide im Wesen identisch, nur logisch unterschieden sind, insofern durch die Heiligkeit der Geist des Menschen sich Gott hingibt, in der Religion aber Gott in dem, was speziell seinen Kult betrifft, den schuldigen Dienst leistet, wie in den Opfern, Gaben u. s. w.

Der h. Bonaventura folgt in der Bestimmung der *λατρεία* dem Augustinus. Er versteht darunter das, wodurch Gott geehrt wird, eine virtus, welche zugleich die servitus, quae pertinet ad colendum Deum, darstellt. Zwar werde nach Augustinus Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe geehrt, aber Augustinus fasse hier den Begriff des cultus Dei nicht so streng, wie in der Definition des Wortes *λατρεία*. Diese ist eine Kardinaltugend, zur Gerechtigkeit gehörig, da sie nicht nur den innern Kult Gottes, sondern auch den äußern Kult bezeichnet, dessen eigentümliches Gebiet die Religion ist. Die *θεοσέβεια* und *εὐσέβεια* beziehen sich mehr auf den

innern Kult, die λατρεία auf den äußern. Weil sie diesen als einen Gott schuldigen Dienst auffaßt, so gehört sie zu der Kardinaltugend der Gerechtigkeit. Und weil sie eine Art der Gerechtigkeit ist, insofern sie zur Verehrung einer höheren Natur geordnet ist, so ist sie selbst Religion, wie Tullius sagt. Deshalb sage auch Augustinus, λατρεία sei bei den Griechen dasselbe, was bei uns religio, doch bedeute der Name Religion noch mehr. Denn der Gott schuldige Kult werde ja bei den Griechen λατρεία und θεοσέβεια und εὐσέβεια, bei uns pietas et religio genannt [1]).

Unschwer läßt sich überall der Einfluß der antiken Auffassung wahrnehmen. Cicero wird ausdrücklich genannt, Seneka hat bei den Aelteren mitgewirkt. Der Hauptgrund dieser Betrachtungsweise der Religion lag in dem praktischen Interesse, welches die Religion im öffentlichen und privaten Leben erweckte. Gehörte sie bei den Römern zu den wesentlichen Staatseinrichtungen, galt sie im Altertum als Fundament des Staats, so konnte sie diese Bedeutung nur als Volksreligion, welche von den Gründern des Staates herstammte, geltend machen. Andererseits aber mußte die Religion der Heilsucht entgegenkommen. Das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und der Ohnmacht, Gott genug zu thun und Gott gemäß zu leben, forderte notwendig eine Sühne und eine von Gottes Gnade begleitete Gesetzgebung. Das eine führt zum Opfer, das andere zum Gebet. Ohne Opfer gab es keine bedeutendere Religion, das Gebet wurde damit verbunden. Auch im Christentum

1) Sent. III D. 9. a. 1. q. 1. 4.

war im Opfer auf Golgatha das weltgeschichtliche Werk äußerlich vollbracht, das eucharistische Opfer und die Sakramente schloßen sich daran an. Ueberall wurde Gott die höchste äußere Ehre erwiesen. Der Glaube an den einen wahren Gott war vorausgesetzt, die Religion bestand in der Bethätigung dessen, was dieser Glaube vorschrieb.

Wie das Christentum von einer weltgeschichtlichen Thatsache ausging, so muß jeder Religion als letzter Grund eine geschichtliche Thatsache zur Voraussetzung dienen. Nur eine solche ist imstande als Mittel für die Befriedigung des menschlichen Herzens und zur gemeinsamen Verehrung Gottes zu dienen. Zu einer Gemeinschaft, ohne welche die Religion ihren Namen nicht verdient, kommt es nicht, wenn nicht gewisse äußere Zeichen und Einrichtungen und ein allgemeines Gesetz mit der Religion verbunden sind. Wohl ist die allgemeine Anlage zur Religion im Menschen vorausgesetzt. Diese bezieht sich nicht bloß auf irgend eine Erkenntnis Gottes, welche alle Alten annahmen, sondern auch auf irgend eine äußere Gottesverehrung. „Auf keinen Namen einer Religion, ob es ein wahrer oder falscher sei, können die Menschen vereinigt werden, außer wenn sie durch irgend eine Gemeinschaft von Zeichen oder Sakramenten verbunden werden". [1]) Denn der Mensch besteht aus Leib und Seele und was sein Herz bewegt und seinen Geist beschäftigt, das will sich auch in seinem äußeren Leben kundgeben. Die lebendige Religion kann nicht ohne äußere Gottesverehrung bestehen. Die natürliche An-

1) Aug. Contra Faust. 19, 11.

lage zur Religion will auch eine körperliche Bethätigung der geistigen Erkenntnis und des seelischen Affekts. Dennoch ist dieser Kult noch weit mehr als die innere Gotteserkenntnis oder vielmehr der innere Glauben an geschichtliche Thatsachen gebunden. Sind schon die inneren Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe nicht reine Produkte einer natürlichen Gotteserkenntnis, sondern Wirkungen eines auf Autorität beruhenden Glaubens, so ist das für die Aeußerungen dieses inneren Zustandes noch weit mehr der Fall. Außer den allgemeinsten Grundzügen, den Prinzipien des Kultus, findet man so wenig Uebereinstimmendes, daß von keinerlei notwendiger Ordnung in diesem Gebiete die Rede sein kann. Nur das unbestimmte genus ist gegeben, die species variieren nach allen Richtungen. Ja eigentümlicherweise zeigt sich gerade in den unnatürlichsten Akten wie beim Totenkult, Menschenopfer, Kannibalismus in der ältesten Zeit noch die größte Uebereinstimmung. Alles Uebrige wird vielmehr auf äußere Einrichtungen und Ueberlieferungen zurückgeführt. Das Bewußtsein einer autogonen Bildung fehlt nicht bloß bei großen Religionsgemeinschaften, welche ohnehin nicht ohne Autorität gebildet werden konnten, sondern selbst bei den rohen Naturvölkern.

Ueberall wird von den heidnischen Religionen der Kult, in welchem die Religion fast aufging, in das graue Altertum, auf die Götter selbst zurückgeführt. Wohl wußte man, daß die Religionen ihre Formen gewechselt hatten, aber nach dem Gesetze der Kompatibilität, wie moderne Geschichtschreiber der Religionen sagen, wurde das Alte neben dem Neuen gläubig festgehalten und

dadurch der Glaube erweckt, daß die Religion noch immer die alte sei. Wenn Cicero meint, die älteste Religion sei die beste, weil das Altertum Gott näher stand, so sprach er die Ueberzeugung des ganzen Altertums aus. Obwohl Herodot den Homer und Hesiod für den griechischen Olymp verantwortlich macht, so wollen doch auch die Griechen die Grundlagen ihrer Religion von ihren Vorfahren, mit welchen die Götter verkehrten, erhalten haben. Die Priester waren die berufenen Verteidiger des ererbten Kultus. Kotta anerkennt als Priester die Verpflichtung, die Meinungen, welche die Römer von den Vorfahren empfangen haben über die Unsterblichen, die Heiligtümer, Zeremonien und religiöse Gebräuche, zu verteidigen. Er habe dies immer gethan, und ihn werde keine Rede, weder die eines Gelehrten noch eines Ungelehrten, von der Meinung, welche er von den Alten über den Kult der unsterblichen Götter erhalten habe, abbringen. Wenn es sich um die Religion handle, so folge er den Hohenpriestern, nicht den Philosophen. Und da die ganze Religion des römischen Volkes in heilige Handlungen (sacra) und Auspizien zerfalle, so habe er niemals einen dieser religiösen Gebräuche verachten zu dürfen geglaubt. Er sei überzeugt, daß Romulus durch Auspizien, Numa durch heilige Einrichtungen die Fundamente des römischen Staates, welcher niemals ohne die höchste Gunst der unsterblichen Götter hätte so groß werden können, gelegt habe [1]).

M. Felix läßt den Caecilius sagen, es sei am besten als Vorsteherin der Wahrheit die Lehre und

1) Cic. De nat. D. 3, 2.

Uebung der Alten anzunehmen, die überlieferte Religion zu halten, die Gottheiten anzubeten, deren Verehrung man von den Eltern eher erkannt habe, als deren genauere Kenntnis, und über Göttliches kein Urteil zu fällen, sondern den Vorfahren zu glauben, welche in einer noch ungebildeten Zeit, ganz in der Kindheit der Welt, verdienten, an den Göttern gnädige Wesen oder Könige zu haben. „Und wirklich sehen wir von jener Urzeit an durch alle Reiche, Provinzen und Städte jede Landsmannschaft ihre hergebrachten Religionsgebräuche beobachten und ihre lokalen Gottheiten verehren". Besonders gelten die Römer als Schützer der Götter und der Religion. „Daher blieb die Religion dauernd und stetig, eine Uebung, die durch hohes Alter sich nicht abschwächt, sondern zunimmt; denn gerade das hohe Alter ist es in der Regel, was den Religionen und Kultusstätten so viel an Heiligkeit zulegt, als es denselben Jahre hinzugefügt hat" (c 6). Noch Libanius und Symmachus sind in diesem Sinne laudatores temporis acti. „Wenn es wahr ist, sagt Symmachus, daß die Auktorität einer Religion sich nach deren Alter bestimmt, so laßt uns doch so vielen Jahrhunderten Treue und Glaube bewahren und dem Beispiele unserer Vorfahren folgen, die ihrerseits glücklich dem Beispiele ihrer Vorfahren gefolgt sind".

Die Väter haben diesen Behauptungen nicht in allweg widersprochen. Denn sie waren nicht der Ansicht, daß alles im Heidentum böse sei, so sehr sie auch mit dem hl. Paulus die Verirrungen des Götzendienstes verurteilten. Sie anerkannten vielmehr, daß auch in den Verirrungen noch ein Kern von Wahrheit verborgen sei.

War es auch verfehlt, diese Spur der Wahrheit aus der Kenntnis des Alten Testaments abzuleiten, so war doch der Grundgedanke richtig, daß wie die ganze Menschheit von einem gemeinsamen Herde ausgegangen, so auch das Feuer des Herdes, das Gut der Religion, von dort als theueres Familienerbe mitgenommen worden sei, so daß, wenn auch von Asche ringsum bedeckt, doch dieses Feuer durch eine gewisse heilige Begeisterung das Leben der getrennten Völker beseelte. Trotz aller sittlichen Verirrungen war das Licht der Uroffenbarung, der Urreligion nie ganz erloschen. Daher gab es Christen vor Christus, war, was wir christliche Religion nennen, schon bei den Alten seit dem Anfange des Menschengeschlechtes vorhanden. Was die Heiden Gutes haben, das gehört eigentlich den Christen als den Erben der Juden. In den oft überraschenden Aehnlichkeiten wie z. B. bei den Mysterien haben die Väter gern eine auf dämonischen Einflüssen beruhende Karrikatur gesehen. Gerade dieses Geheimnisvolle in der Lehre und im Kult bildete das hervorstechende Merkmal der Religion, so daß das Wort sacramentum geradezu für die Religion gesetzt wurde, für die christliche wie für die jüdische und heidnische (Tertullian). Das Geheimnisvolle weist aber auf den göttlichen Ursprung zurück.

Die alten Kulturvölker sind uns jetzt weit besser bekannt als den Vätern, aber den Ursprung ihrer Religion kennen wir doch nicht. Er liegt vor aller Geschichte, am Anfange des Geschlechts, stammt von Gott selbst, wie die Religionsurkunden als selbstverständlich voraussetzen. Ja selbst die Naturvölker haben keine neue, autochthone, sondern eine alte Religion. Sie sind

nicht aufstrebende, sondern absterbende Völker. Die Gewohnheit ist die größte Macht, welche sie in ihrem Aberglauben festhält. Der weitverbreitete Ahnenkult ist ein Beweis dafür. Die alte Religion ist mit dem ganzen Denken und Handeln so innig verwachsen, daß eine Aenderung zugleich als Verzicht auf die ganze bisherige Lebensgewohnheit erscheint. Die Feste und Wallfahrten, die Gebete und Opfer, die Gebräuche bei der Geburt und beim Tode, bei der Mannbarkeit und bei der Eheschließung, das Zauberwesen und der Fetischismus, kurz alles was durch die Religion ebenso wie durch das Alter geheiligt ist, verleiht diesen Einrichtungen und Gebräuchen eine fast unwiderstehliche Macht, denn auch hier scheint durch das Altertum der göttliche Ursprung der Religion verbürgt zu sein. Keine Religion gibt es ohne Offenbarung. Die Beziehung des Menschen auf Gott setzt überall ein Bezogensein des Menschen auf Gott, die Selbstbezeugung Gottes an den Menschen voraus. Ein Gott, welcher sich nicht offenbaren kann, gilt nicht als Gott. Alle Völker sind der Ueberzeugung, daß die Götter sich den Menschen offenbaren und daß dieses im Anfange der Geschichte in besonderer Weise geschehen sei. In ähnlicher Weise wurde dies für die Religionsstifter oder Reformatoren der Religionen angenommen. Denn in absolutem Sinne giebt es außerhalb des Kreises der unmittelbaren göttlichen Offenbarung keine Religionsstifter. Es handelte sich stets nur um die Umwandlung oder Veränderung einer überlieferten Religion. Jede Religion mußte mit einer übernatürlichen Thatsache ihren Anfang nehmen. Die Aenderung konnte sich nicht anders ausweisen. Selbst in dieser Illusion oder Fiktion ist

noch der Zug des menschlichen Geistes zu der Quelle der Offenbarung zu erkennen. Es spricht sich darin der Gedanke aus, daß in Sachen Gottes und des menschlichen Heiles nur Gott selbst, die absolute Wahrheit, die richtige Lehre offenbaren und das heilsame Verhalten vorschreiben könne. Besonders die Religion im Sinne der alten Zeit, als Gottesdienst und Gottesverehrung, mit ihren übereinstimmenden Motiven und Grundzügen läßt sich unmöglich ohne irgend einen Einfluß einer Offenbarung begreifen. Selbst der Fetischismus und Schamanismus beruhen auf einer solchen Voraussetzung. Die strengen und gewissenhaft beobachteten Observanzen der Naturvölker ziehen ihre Kraft aus der Ueberlieferung, aus dem alten Glauben des Stammes oder Volkes. Die Verirrungen sind ein Werk des Menschen, die allerdings sehr verkümmerte Wahrheit ist noch ein Rest aus der besseren Zeit. In diesem Sinne hat Schelling nicht so unrecht, wenn er sagt: „Alle Religion war in ihrem ersten Dasein schon Ueberlieferung".

Die Offenbarungsgeschichte bestätigt diese Ansicht. Der alttestamentliche Kultus mit seinen Opfern, Zeremonien, Riten und Gesetzen ist wie alle Religion als Gemeinschaft ausgeprägt, der gemeinschaftliche Ausdruck des tiefsten Grundes des im weitesten Sinne sog. Gottesdienstes und damit zugleich das öffentliche Bekenntnis einer Gesinnung, in welcher der Entschluß des beständigen Gehorsams als selbstverständlich gesetzt ist. Dieser Kultus ist ausdrücklich von Gott angeordnet. Wenn wir aber auch über Moses hinaufgehen, die Patriarchen, Abraham, Noe in Betracht ziehen, ja wenn wir bis zu den Opfern Kains und Abels zurückschauen,

so werden wir finden, daß die Ueberlieferung oder der göttliche Wille das entscheidende Moment sind, denn die hl. Schrift geht ja von der Uroffenbarung im Paradiese aus. Die Männer Gottes mußten von der Menge ausgeschieden werden, daß sie nicht auch vom wahren Gott abfielen. Die überlieferte Gottesverehrung steht dem Götzendienste menschlicher Erfindung gegenüber. Sind uns auch keine Anordnungen über die Opfer bekannt, so ergab sich doch für die ersten Menschen die Darbringung der Gaben von den Erträgnissen des Feldes und der Herde von selbst als Konsequenz der Offenbarung. Denn Adam und Eva hatten wie die Liebe so auch den Zorn Gottes kennen gelernt und schon im Verbote, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, ein Opfer des eigenen Willens zur Anerkennung der göttlichen Herrschaft als den göttlichen Tribut des menschlichen Dankes erkennen müssen.

Von einer „natürlichen Religion" wußte das Altertum nichts. Auch die Väter und Scholastiker kannten eine solche nicht. Sie unterschieden wohl zwischen falschen Religionen und der wahren Religion, zwischen dämonischem Götzendienst und dem Dienst des einen wahren Gottes und seines Sohnes unsers Herrn Jesus Christus, aber eine natürliche Religion war ihnen unbekannt. Sie existierte nirgends und war ihrem Denken eben so fremd. Zwar bewunderten sie die griechischen Geistesheroen, welche mit der Schärfe ihres Geistes bis zur höchsten Gottheit durchgedrungen sind, aber wenn sie auch dabei nicht immer an einen geheimnisvollen göttlichen Einfluß mittelst des *λόγος σπερματικός* dachten, so waren sie doch überzeugt, daß auch diese Geisteshelden nicht nur

keine neue Religion stiften konnten, sondern nicht einmal ihre Gotteserkenntnis der Menge mitzuteilen wagten. „Denn dazu waren jene (Sokrates, Plato) nicht geboren, daß sie die Meinung ihrer Völker vom Aberglauben der Götzen und der Eitelkeit dieser Welt zum wahren Kult des wahren Gottes bekehren konnten" [1]). Will man dennoch bei den alten Theologen von einer natürlichen Religion reden, so muß dieselbe als natürliche Theologie oder Gotteserkenntnis bezeichnet werden. Sie gehört iu das Gebiet des Intellektes, nicht in das moralische Gebiet. Daß eine solche natürliche Gotteserkenntnis in der hl. Schrift und Kirche gelehrt wird, bedarf keines Beweises. Wir haben dieselbe hier nicht weiter zu untersuchen, weil ihr gerade das wichtigste Moment der bisher betrachteten Religion, der Akt des Glaubens abgeht. Immerhin dürfte es noch von Bedeutung sein, darauf hinzuweisen, daß die obigen Darstellungen der Religion und Offenbarung davon unberührt bleiben. Denn die Uroffenbarung steht zu deutlich an der Spitze aller und jeder Religion. Sie mußte also auch in der Bethätigung der natürlichen Kräfte fortwirken. Die Sprachenverwirrung und die Trennung der Völker beim Turmbau zu Babel veranschaulichen die geistig-religiöse Trennung des bisher einmütigen Volkes, geben aber zugleich den gemeinsamen Besitzstand und den Ausgangspunkt für die religiöse Entwicklung der einzelnen Völker an. Die hl. Schrift betrachtet die heidnischen Religionen unter dem Gesichtspunkte des Abfalles vom Glauben an den wahren Gott und der sittlichen Verirrung im Götzendienste und

1) Aug., De ver. rel. c. 2.

in der Sünde. Diese Verirrung ist um so weniger entschuldbar, als die Menschen den Schöpfer hätten aus seinen Werken erkennen können. Der Götzendienst, d. h. die Anbetung der Geschöpfe und der Werke der Hände widerspricht also nicht bloß dem anfänglichen religiösen Leben, sondern auch der Vernunft. Beide Momente, die religiöse Ueberlieferung und die natürliche Vernunfterkenntnis in Verbindung mit der religiösen Anlage sind bei der Beurteilung des Heidentums wie der natürlichen Religion wohl im Auge zu behalten. Nach der hl. Schrift wurde Adam gleich im Anfang von Gott belehrt und fand sich außerhalb des Kreises der Offenbarung keine wahre Gotteserkenntnis, geschweige denn eine wahre Religion.

Die Väter, vor allem die Apologeten, mußten im Interesse der Verteidigung und Verbreitung des Christentums die Berührungspunkte zwischen der Philosophie und dem Christentum hervorheben, um das Christentum auch den Gebildeten als die letzte Lösung der von der Philosophie verhandelten Probleme darzustellen. Daher mußten sie besonders die Lehre des Christentums betonen. Gott als der Schöpfer der Welt und Leiter der Geschicke, die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung nach dem Tode bildeten den Hauptinhalt ihrer apologetischen Theologie. Allein abgesehen davon, daß sie dabei von den Mysterien des Christentums absichtlich absahen oder nur andeutungsweise sprachen, haben sie auch diese natürliche Theologie nur relativ so verstanden wissen wollen. Sonst hätten sie dieselbe nicht als Panacee des Christentums gegen das gesamte Heidentum gepriesen. Dies zeigt sich

schon darin, daß sie auch für die einzelnen christlichen Dogmen, deren Offenbarungscharakter ihnen außer Frage stand, die Spuren in der Philosophie aufzuweisen suchten. Bei allen Philosophen findet Justin Keime der Wahrheit, bei Plato für die Vorsehung, bei den Stoikern für einen Weltbrand, bei den Dichtern und Philosophen für die Unsterblichkeit der Seele und die ewige Belohnung. „Wenn wir also einiges ähnlich wie die bei euch in Ehre stehenden Philosophen und Dichter lehren, einiges aber voller und göttlich und allein mit dem Beweise, warum werden wir allein ungerechterweise gehaßt?" Allein trotzdem wollten die Väter mit dieser „natürlichen" oder „rationalen" Theologie nicht einmal die Hauptzüge der christlichen Lehre geschweige denn der christlichen Religion aus der Vernunft oder aus der heidnischen Philosophie ableiten oder gar die ganze Religion unter den Gesichtspunkt des Wissens und des Gesetzes stellen. Vielmehr unbefriedigt durch die Philosophie haben sie erst in dem Glauben an die christliche Wahrheit und in der Befolgung der göttlichen Gebote einen festen Halt für ihr Wissen und Leben gewonnen. Das Evangelium mußte alles erst verdeutlichen und die unentbehrliche Auktorität gewähren. Die auf „reiner Erkenntnis Gottes und der Welt ruhende Moral" ist nur des Menschen eigene Moral. Es fehlt die höchste Evidenz, das zureichende Motiv, die unfehlbare Auktorität. Der Glaube ist es, der in der Religion die Kraft der Ueberzeugung und die Macht des Heroismus schafft, welcher alle für die idealen Ziele begeistert und kräftigt. Wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er ist und denen, welche ihn suchen, ein Belohner ist. Ohne Glauben ist

es unmöglich Gott zu gefallen. Alle Beweise für das Dasein Gottes sind vom geistig-sittlichen Zustande des Menschen beeinflußt. Die Gotteserkenntnis wird um so mehr verdunkelt, je mehr sich der Mensch Gott entfremdet und wird erst durch die Offenbarung allen verständlich und klar. Und doch handelt es sich hiebei noch nicht um das Wesen, sondern nur um das Dasein Gottes. Auch in ihren tiefsten Spekulationen haben es die Väter nie vergessen, daß kein Mensch Gott sieht und lebt. Deshalb glauben wir an Gott, sagt M. Felix, weil wir ihn fühlen (in den Werken), aber nicht sehen können.

Aber was noch mehr ist. Die Väter haben in der Religion ebenso das Sühnemittel für Sünde und Tod, die Kraft zu einem neuen Leben anerkannt. Das Christentum ist ihnen eine Erlösung von Sünde und Tod. Der Wille gibt in der Religion den Ausschlag, und in jeder Religion. Der Wille wird aber im religiösen Leben von der höchsten Auktorität bestimmt. Deshalb konnten die Väter nie daran denken, eine „natürliche Religion" im Bereiche der ihnen bekannten Völker zu suchen. Das „Uebernatürliche", „Göttliche" galt für den sündhaften, schwachen Menschen als das unumgänglich Notwendige, wenn er vor der Macht seiner Götter, vor dem Zorn der bösen Geister bestehen wollte. Diese Erlösung glaubten die Griechen in ihren Mysterien zu finden, diese Erlösung bildete das Glück der im Glauben und in der Liebe beseligten Christen. Wie könnte eine solche Erlösung aus einer „natürlichen Religion" abgeleitet werden? Man kann wohl den Glauben an eine ausgleichende Gerechtigkeit, an die ewige Vergeltung als ein Erbstück aus der Antike bezeichnen, aber die Sühne

der Griechen war ungenügend. Es mag sein, daß bei den Griechen, welche das Erlösungsgeheimnis in den Mittelpunkt des Glaubens und des Kultus stellten und die Arkandisziplin in weitem Umfang ausbildeten, die Praxis der antiken Mysterien in den Philosophenschulen eingewirkt haben, aber der Einfluß konnte sich nur auf das Aeußere, Nebensächliche erstrecken. Das Ganze mußte bald als Gaukelei und Betrug erscheinen. Wer mit Baur behaupten kann: „Das ganze Christentum ist nichts als die durch Christus vermittelte Mitteilung oder Herabziehung der Mysterien in die Welt, durch welche diese mit dem Reiche des Lichtes bekannt gemacht, versöhnt und auf ewig vereinigt werden soll", der verschließt seine Augen ebenso vor den Verirrungen der Mysterien wie vor dem Trost der christlichen Erlösung. Nachdem Tatian die Schandthaten aufgezählt hat, welche die griechische Mythologie von den Göttern zu erzählen weiß, fügt er bei, diese bilden den Gegenstand der Mysterien. „Dafür zeugen mir Eleusis und der mystische Drache, und Orpheus, der sagt: Die Thore verschließet Profanen. Pluto raubte das Mädchen, und diese Schandthaten bilden die Eleusinischen Geheimnisse. Manche, von den Athenern getäuscht, meinen dagegen, sie seien aus der Klage der Ceres über ihre Tochter entstanden". Jedenfalls ist hier die „natürliche Religion" bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Aber selbst der Grundzug ist nicht ohne Ueberlieferung zu begreifen. Die Mithramysterien der Iranier gehen voraus. Der Haoma der Iranier und der Soma der Inder beweisen, daß dieser geheimnisvolle Zug bis an die Anfänge der Geschichte zurückgeht. Wollen wir auch keinen besonderen Nach-

druck auf die Aehnlichkeit des Somabaumes mit dem Baume des Lebens im Paradies legen, so ist doch nicht zu leugnen, daß hier ein ganz wesentliches Moment der Uroffenbarung zum Vorschein kommt.

Aber diese Ueberreste sind doch recht gering und sehr verunstaltet. Das Unvernünftige und Sündhafte beherrscht die sog. „natürliche Religion". Und je weiter die Kultur fortschreitet, desto unnatürlicher wird diese Religion. Wäre das, was man gewöhnlich als natürliche Religion zu bezeichnen pflegt, nemlich der Glaube, „daß es einen Gott gibt, dem ein frommer Kult zu widmen sei, und daß er durch seine Vorsehung die Dinge leite und in diesem oder jenem Leben Lohn und Strafe nach Verdienst bestimme", wirklich die natürliche Religion, so müßte er immer mehr zur Geltung gekommen sein. Das gerade Gegenteil zeigt die Religionsgeschichte. Wir brauchen zum Beweise nicht bis zu den heutigen Naturvölkern herabzusteigen, wir können vielmehr den Niedergang der Religion bei den alten Kulturvölkern historisch verfolgen. Schon die verschiedenen Perioden, welche uns die alten Religionsurkunden der Inder vor Augen führen, lassen einen Abfall von höheren, spirituellen religiösen Vorstellungen erkennen. Es ist der Satz auch heute noch nicht widerlegt, daß je weiter wir in die Vorzeit hinaufgehen, desto edler die Religion erscheint. Vergleicht man aber gar die heutige Religion der Hindus mit ihrem abscheulichen Vischnu und Sivadienst, so schaudert man vor dem Abgrund zurück, welcher uns zwischen dem Einst und Jetzt entgegen gähnt. Aber selbst die Religion der Griechen und Römer konnte diesem Schicksale nicht entgehen. Verzweiflung war das Ziel,

an welchem sie angelangt ist. Die sittliche Verwilderung aber ist zu bekannt, als daß wir sie erst zu schildern brauchten. Die genannte Definition der natürlichen Religion paßt also für das Altertum gar nicht. Sie ist eine moderne Erfindung, dem Namen und der Sache nach, welche ihren Ursprung nur zu deutlich verrät. Denn sie wurde im Gegensatz zu der geoffenbarten Religion, speziell im Gegensatz zum Christentum aufgestellt, um die Geheimnisse als vernunftwidrig aus der Religion zu entfernen. Es war ein ganz anderer Begriff der Religion mit Entfernung des bisher als wesentlich betrachteten Kultus notwendig, um überhaupt der „natürlichen Religion" Eingang zu verschaffen. Diese Erfindung des Namens und der Sache verdankt die Religionsgeschichte dem englischen Deismus, welcher den Pelagiansmus bis in das Extrem steigerte.

Fr. Bacon ist nicht zu den Deisten zu zählen, denn er glaubte an die göttlich geoffenbarte Religion. Dennoch ist er mit seinem Empirismus sowohl als mit seiner Beschränkung der Religion auf die intellektuelle Seite nicht bloß der Vater der neueren Philosophie, sondern auch des Deismus und des Materialismus. Er trennt die Religion säuberlich von der Wissenschaft und schließt aus jener die natürliche Erkenntnis aus. Indem er aber daneben eine natürliche Theologie lehrt, hat er nur einen andern Namen für die nachmals sog. natürliche Religion gewählt. Man könne Gott aus der Natur erkennen, aber nicht was Gott in Absicht auf den Menschen gewollt und zum Heile desselben verordnet habe. Die göttliche Heilsordnung sei kein Werk der Natur, sondern eine positive Ordnung. Der Glaube daran ist

Religion. Diese hängt also hinsichtlich der Geheimnisse und der Sitten von der göttlichen Offenbarung ab. Die natürliche Theologie kann diese Religion nicht begründen, sondern nur negativ den Weg frei machen. Von den Religionswahrheiten ist eine wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich. Daher gibt es keine natürliche Religion — oder überhaupt keine Religion im strengen Sinne des Wortes, könnte man folgern, obwohl Bacon formell diese Folgerung nicht zugibt. Ihm ist die natürliche Theologie die Vorstellung Gottes, wie man sie aus der Betrachtung der Welt gewinnt. Dagegen gilt ihm alles Uebervernünftige als widervernünftig. Damit ist die positive Religion hinlänglich charakterisiert. Ihre Glaubensobjekte sind widervernünftig, weil die geoffenbarte Religion aus göttlicher Willkür abzuleiten ist, die ohne bestimmende Notwendigkeit also grundlos oder vernunftwidrig handelt! [1]) Dadurch bringt sich der erste Vertreter der natürlichen Theologie in bewußten Gegensatz zu der Scholastik, selbst zu der Theologie des Duns Scotus, welcher den Willen Gottes in den Vordergrund stellte. Denn mit Augustinus und den anderen Vätern lebte man bis dahin der Ueberzeugung, daß die natürliche Gotteserkenntnis durch die Offenbarung erhellt und erweitert werde und die Glaubenswahrheit über-, aber nicht widervernünftig sei.

---

1) Zur Litteratur vergl. außer Werner, Die Geschichte der apolog. Litteratur, Denzinger, Die religiöse Erkenntnis, Schanz, Apologie, 1. und 2. Teil: Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart 1844, K. Fischer, Francis Bacon und seine Nachfolger, 2. A., Leipzig 1875, Geschichte der neueren Philosophie, 3. A., München 1882.

Die Konsequenzen aus dieser für die positive Religion und für die Religion überhaupt gefährlichen Trennung ließen nicht lange auf sich warten. Sie wurden um so rücksichtsloser gezogen, als die sozialen, politischen und religiösen Verhältnisse zur Mißachtung der Religion nicht wenig beigetragen hatten. Herbert de Cherbury hatte für diese Theorie auch noch in Frankreich Förderung erfahren. Denn in Frankreich kannte man bereits die naturalistische Richtung, welche die natürliche Religion als das Ideal aller Religion an den Anfang der religiösen Entwicklung gestellt und für das religiöse Leben zum Muster genommen wissen wollte. Bodin behauptete, durch die blutigen Religionskriege und unerquicklichen Religionsstreitigkeiten veranlaßt, die beste und älteste Religion sei vom ewigen Gott mit der richtigen Vernunft dem menschlichen Geist eingepflanzt worden. Diese verlange vom Menschen nur, den ewigen Gott allein zu verehren. Daher reiche das Gesetz der Natur aus für das Heil des Menschen. Deshalb empfehle es sich, diese einfachste, älteste und wahrste Religion der Natur zu erfassen. Herbert wollte nun in fünf allgemeinen Sätzen die Quintessenz aller, auch der heidnischen Religionen zusammenstellen und erklärte diese Naturreligion als ein unmittelbares und notwendiges Erzeugnis der anfänglichen Naivität. Das Bewußtsein des Kultus habe sich erst später, durch den Betrug der Priester ausgebildet.

Philosophischerseits hat der Sensualist Locke zur Verdrängung der positiven Religion mitgewirkt. Im Gegensatz zu Bacon und Hobbes hat er eine demonstrative Erkenntnis Gottes gelehrt und darauf seinen Theismus begründet. Hieraus folge die Einsicht in

unsere Abhängigkeit von Gott, in unsere Verpflichtung Gott gegenüber, d. i. die Einsicht in unser religiöses Verhältnis, in die natürliche Religion. Indem er aber seinem Erkenntnisprinzip folgend Vernunft und Offenbarung, Vernunft und Glauben einander gleichsetzte, die Vernunft zur Richterin über den Offenbarungsinhalt aufstellte, untergrub er jeden Glauben an die Offenbarung und degradierte die christliche Religion zu einer Vernunftreligion. Es gab nur noch eine natürliche Religion, in welcher aber der Glaube fehlte.

Die Anwendung dieser Grundsätze auf die übernatürlichen Thatsachen der Religion, auf die Weissagungen, Wunder, Mysterien mußte zur Entleerung der positiven Religion und zur Naturalisierung der Religion führen. Die natürliche Religion wurde bei den Deisten ein stehender Artikel, ob sie nun diese Religion aus dem Geisterglauben, dem Kausalitätsdrang, dem Ahnungsvermögen, der Furcht und Hoffnung, dem Ahnenkult oder von rein äußerlichen Ursachen, vom Betrug der Staatsmänner und Priester ableiteten. Letzteren fiel jedenfalls die Ausbildung des Kultus und der Geheimnisse zu. Als Inbegriff der Pflichten der natürlichen Religion betrachten die Deisten, daß man Gott innerlich liebe und ehre und diese innerliche Liebe und Ehrfurcht auch äußerlich durch die Anbetung an den Tag lege. Diese natürliche Religion ist schlechthin vollkommen und jede Religion, auch die christliche, ist nur insoweit Religion, als sie mit der natürlichen Religion identisch ist. Das Christentum ist eine Wiederherstellung der natürlichen Religion, insofern es die Pflichten gegen Gott und die Menschen einschärft, die Ehre Gottes und das

Wohl des Menschen bezweckt. Damit ist der Grundcharakter der christlichen Religion zerstört. Es blieb nicht mehr übrig als die rein natürliche Religion, die ungeschrieben in den Herzen der Menschen niedergelegt, so alt als die Welt ist. Der fade Glauben an das sittliche Vorbild in Christus, welcher einen Schein des heilskräftigen geschichtlichen Christentums für den neuen wie für den alten Pelagianismus retten sollte, entbehrte des notwendigen Grundes und der lebendigen Kraft. Indem der Aufgeklärte alle positive Religionen, das Christentum in seiner geschichtlichen Form eingeschlossen, als Depravationen betrachtete, welche Aberglaube, Priesterbetrug und Staatsklugheit bewirkt haben, so setzte er sich über alle Religionen hinweg, denn er wollte lieber gar keine Religion haben als eine abergläubische. Weil aber die englischen Deisten ebenso klug und praktisch waren als die englischen Philosophen, so vergaßen sie doch das Staatsinteresse nicht. In diesem liege es, eine gehorsame Masse zu erziehen. Deshalb könne der Staat die Religion als ein nützliches Mittel verwenden, um das Volk im Zaum zu halten. Dadurch wird der Egoismus zum entscheidenden Prinzip der Religion und der Moral, denn beide fallen so ziemlich zusammen. Die Religion ist eine vernunft- und naturgemäß bestimmte Moral. Die ästhetische Moral, das moralische Gefühl sind die Triebfedern des religiösen Lebens. Wenn es gut scheint, so braucht man auch den Betrug nicht zu fürchten. Damit sind wir aber wieder auf jenem Standpunkt angekommen, welchen der Priester Skävola vertreten und Augustinus mit Entrüstung verurteilt hat.

Wie bei den Römern mußte aber auch bei den

Engländern der Skeptizismus das Resultat der Entwicklung sein. Denn es läßt sich nicht ungestraft die Notwendigkeit der Religion durch Lüge und Betrug bemänteln. Ein solches Unterfangen muß sich an ihren Urhebern selbst rächen. Die Philosophie und die Religion, natürliche und positive Religion müssen miteinander den Kredit verlieren. Hume hat diesen Standpunkt des Zweifels und der Verzweiflung eingenommen und charakterisiert. Er zweifelt an aller Erkenntnis, an jeder, auch an der natürlichen Religion. Das Ganze ist ein Rätsel, ein unerklärliches Geheimnis. Zweifel, Ungewißheit, Suspension des Urteils sind das einzige Resultat der genauen Untersuchungen über unseren Gegenstand. Alle religiösen Systeme sind unüberwindlichen Schwierigkeiten unterworfen. Jedes System hat gegen das andere, dessen Ungereimtheiten es aufdeckt, Recht, aber alle zusammen bereiten einen vollständigen Triumph für den Skeptiker, welcher eine völlige Suspension des Urteils für die einzige vernünftige Auskunft halte.

Der englische Deismus hat Frankreich reichlich das heimgegeben, was er ursprünglich von demselben entlehnt hatte. Der Locke'sche Sensualismus drang trotz der Kartesianischen Philosophie, ja mit Hilfe derselben in Frankreich ein und zeitigte den anthropologischen und kosmologischen Materialismus, in welchem kaum noch eine natürliche Religion Platz hatte. Die Werke der Deisten wurden in das Französische übersetzt und überschwemmten Frankreich. Voltaire, ein Schüler Bolingbroke's, hat mit überlegenem Geiste dessen vornehmfrivole Grundsätze über Religion und Staat den Franzosen mundgerecht gemacht. Obwohl er aber an allem

zweifelte, so wollte er doch Gott nicht missen. Wenn Gott nicht wäre, so müßte man ihn erfinden, schon im Interesse des Gemeinwohls! Was für eine natürliche Religion daraus folgen mußte, kann man sich denken. Voltaire kennt nur die natürliche Religion des Deismus ohne Unsterblichkeitsglauben. Er sucht mit allen Mitteln die positive Religion des Christentums in der katholischen Kirche zu bekämpfen. Écrasez l'infame! lautete sein Schlachtruf gegen die Kirche. Der frivole Ton über religiöse Gegenstände wurde in Frankreich vorherrschend und mit ihm der Unglauben und Materialismus. Rousseau, welcher die praktischen Folgen der Religionslosigkeit oder natürlichen Religion in seinem eigenen Leben offen zur Schau trug, kam auf den Gedanken, daß der Naturzustand allein die Völker glücklich machen könne. Indem er den rohen ursprünglichen Naturzustand als einen Zustand der Unschuld, Einfalt, Freiheit und Gleichheit schilderte, stellte er für die Erziehung die Maxime auf, den Menschen wieder zu demselben zurückzuführen. Die Hottentotten und Karaiben gelten ihm als Muster eines glücklichen Volkes. War er auch nicht so frivol wie die andern Aufklärungsphilosophen, so hat er doch die Offenbarungsreligion verworfen und dem reinen Rationalismus in der Religion und Sitte gehuldigt. Seine natürliche Religion besteht aus wenigen Glaubensartikeln, zu welchen die Unsterblichkeit der Seele nicht gehört. Alles außer der allgemeinen Gotteserkenntnis und der Freiheit verfällt dem Skeptizismus. Das Buch der Natur bleibt als letzte Zuflucht für die natürliche Religion. In der französischen Revolution

sind die Früchte dieser Auffassung des religiösen und staatlichen Lebens gereift.

Die protestantische Theologie war von Haus aus gegen die natürliche Gotteserkenntnis leidenschaftlich eingenommen. Der Gegensatz zur Scholastik und die Ueberspannung der Glaubenszuversicht verhinderten die Anerkennung der notwendigen vernünftigen und sittlichen Voraussetzungen in der Natur des Menschen. Dieses Extrem mußte mit der Zeit notwendig in das Gegenteil umschlagen. Die englische realistische Philosophie und die deistische Aufklärung haben dafür gesorgt, daß der Umschlag ein radikaler war. Die Verheerung im Gebiete der Philosophie und Theologie war groß. Zwar machte Leibniz gegen die natürliche Religion, wie Bacon und Bayle sie im Gegensatz zu der positiven Religion lehrten, Opposition, aber eine natürliche Religion, wenn auch in ganz anderem Sinne, hat er doch angenommen. Leibniz wollte die Vernunftreligion und den Glauben vereinigen, eine Vernunftreligion, welche sich dem Offenbarungsglauben nicht entgegensetzte, sondern denselben in gewisser Weise regulieren sollte. Ausgehend von der angeborenen Idee Gottes betrachtete er die natürliche Religion gleichsam als die natürliche Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste, die als solche nicht mit der übernatürlichen Offenbarung Gottes im Widerspruche stehen konnte. So wurde ihm die natürliche Religion nur insoweit zu einem Kriterium der geoffenbarten als das Unvernünftige aus der Religion ausgeschlossen wurde, aber er war weit entfernt, das Geoffenbarte an sich für widervernünftig zu halten, vielmehr bildete das Uebervernünftige den Gegenstand der

übernatürlichen Religion. Dadurch war sowohl der ursprüngliche Naturstand als vorausgesetztes Ideal der Menschheit vermieden, als auch ein Mittel gegeben, die allmähliche Entwicklung der positiven Religionen zu verstehen.

Es blieb aber in dieser Philosophie nicht bei dieser freundlichen Vereinigung der natürlichen und übernatürlichen Religion. Weil schließlich doch die Vernunft des einzelnen zur Schiedsrichterin gemacht wurde, so wurde die positive Religion durch die natürliche beurteilt und dadurch zu einer Scheinreligion degradiert. Dies war besonders in der Wolf'schen Schule der Fall, welche den englischen Deismus auf den deutschen Boden verpflanzte. Diese Philosophie unterschied zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion, bestimmte jene als die demonstrierbare, diese als die Religion des Glaubens und zerschnitt damit das Band der Vernunft zwischen beiden. Damit war der Herrschaft der natürlichen Religion der Weg gebahnt. Seit Semler wurde die Offenbarungsreligion ihrer Geheimnisse beraubt und nach der natürlichen Religion rationalistisch interpretiert. Der vulgäre Rationalismus kam zur Herrschaft. Selbst die Naturwissenschaft mußte der natürlichen Religion Beihilfe leisten. Die Physikotheologie ging im Nachweis der natürlichen Religion auf. Die Erde erschien wie „ein großes Kleidermagazin und eine Suppenanstalt", Gott wie „ein verklärter rationalistischer Professor". Man hatte bei Betrachtungen über die natürliche Religion nur darauf zu sehen, daß „ein jeder Mensch, er sei Christ oder Jude oder Muselmann oder Heide sie ohne allen Anstand lesen könne".

Doch unterschied sich die deutsche Aufklärungs-Philosophie und -Theologie von der englischen und französischen wenigstens dadurch, daß sie für die positive Religion mehr geschichtliches Verständnis bewahrte. In der „Erziehung des Menschengeschlechtes" haben bedeutende Gelehrte eine geschichtliche Erklärung für den Gang der positiven Religionen zu geben versucht, welche zwar der Pädagogik der Offenbarung nicht gerecht wird, aber doch die sittliche Bedeutung der positiven Religion zur Anerkennung bringt. Dagegen hatten die englische Philosophie und der englische Deismus kein Verständnis für das Altertum und für die Geschichte. Kant hat das sittliche Moment der Religion fast ausschließlich betont. Indem er das Dasein Gottes nur als Postulat der praktischen Vernunft gelten ließ und die Vernunft zur obersten Quelle der Wahrheit machte, hat er gleichfalls den historischen Glauben von dem rationalen abhängig gemacht und die Religion in Moralismus umgesetzt. Er definiert: „diejenige Religion, in der ich zuvor wissen muß, daß etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkenne, ist die natürliche Religion", das Christentum ist ihm daher objektiv eine natürliche, subjektiv eine geoffenbarte Religion. Die Religion der von Kant ausgehenden idealistischen Philosophie hat zwar die intellektuellen und gemütlichen Elemente in verschiedener Weise wieder aufgenommen, kam aber über die Grenzen der Natur nicht hinaus, so sehr sie auch den Schein der höchsten Spekulation nicht nur, sondern auch der absoluten Offenbarung annahm. Auch Schleiermachers Gefühlsreligion hat bei aller Anerkennung der positiven Religion diese nicht zu stützen vermocht, weil die Brücke



zwischen Religion und Vernunft, Glauben und Wissen abgebrochen wurde.

In der neuesten Zeit ist die naturalistische Strömung durch die Naturwissenschaft ungemein befördert worden. Diese hat sich nicht damit begnügt, die Natur der Dinge und die Ursachen der Erscheinungen zu erforschen, sondern kam mehr und mehr zur Leugnung und Bestreitung alles Uebernatürlichen. Nur die sinnliche Wahrnehmung soll für die Erkenntnis entscheiden. Der Positivismus verwirft jede positive Religion, ja jede Metaphysik, alles was über die Sinneswahrnehmung hinausgeht. Der Evolutionismus sucht das Weltproblem samt der anthropologischen Frage durch rein natürliche Kräfte und Gesetze zu erklären und läßt für die Religion kein Plätzchen übrig, es sei denn für eine natürliche Religion. Diese erscheint aber jetzt nicht mehr als Abstraktion aus der geoffenbarten Religion, sondern als Wirkung gewisser Erscheinungen in der Natur und im Geistesleben. Will man weniger den Betrug der Staatsmänner und Priester für die Entstehung der Religion geltend machen, so sucht man um so mehr die einzelnen Vermögen der menschlichen Seele in Verbindung mit der äußeren Natur zur Erklärung beizuziehen. Furcht und Hoffnung, Ehrfurcht und Dankbarkeit, Ahnung und Gefühl, Phantasie und Verstand werden in der verschiedensten Weise als die wirksamen Faktoren im Gewirre der religiösen Meinungen und Gebräuche angerufen. Alle Religionen werden dadurch auf einen natürlichen Ursprung zurückgeführt. Es gibt nur natürliche Religionen und diese sind Täuschungen, Fiktionen. Diese naturalistische Betrachtungsweise herrscht gegenwärtig in

der Naturwissenschaft und Religionsgeschichte, sie hat die rationalistische Auffassung größtenteils verdrängt, treibt aber weit gewaltiger zum Materialismus hin als jene. Während der Rationalismus und Deismus wenigstens die Vernunft und Freiheit als wesentliche Auszeichnung des menschlichen Geistes bestehen ließen, hat der moderne Naturalismus auch diese Grenze zwischen Mensch und Tier zu beseitigen und die psychologischen Voraussetzungen der Religion in der Tierwelt nachzuweisen gesucht. Dadurch hört der Begriff der Religion überhaupt auf. Die religiöse Anlage des Menschen wird zu einem tierischen Instinkt.

Daß die Offenbarungsgeschichte diese Auffassung verwirft und jeder natürlichen Religion im Unterschied von der natürlichen Gotteserkenntnis entgegen ist, wurde bereits erwähnt und ist im Wesentlichen unbestritten. Für die Bibel nimmt die Religion mit der Offenbarung ihren Anfang. Konnte aber im Laufe der Zeit nicht bei einzelnen Völkern und Stämmen der Strom dieser Ueberlieferung ganz austrocknen, so daß die Religion unserer Naturvölker und mancher Kulturvölker lediglich aus natürlichen Ursachen zu erklären wären? Wollen wir auch die abstrakte Möglichkeit nicht in Abrede ziehen, so können wir doch dieser Behauptung keine Wahrscheinlichkeit zuschreiben und halten sie wegen ihrer Konsequenzen für sehr bedenklich. Schon die historisch sichere Thatsache, daß es kein Volk ohne Religion gibt, beweist, daß stets bei allen Völkern eine Religion bereits vorhanden war, nicht erst erfunden zu werden brauchte. Die Religion mußte also schon von Jugend auf für das Volk und die einzelnen

durch Wort und Beispiel, Glaube und Herkommen wirksam sein. Es läßt sich nirgends eine Unterbrechung nachweisen oder wahrscheinlich machen, falls man nur den Begriff der Religion im Auge behält und von dem Mehr oder Weniger des Inhaltes absieht. Diese Thatsache wird aber noch dadurch bekräftigt, daß überall in der Religion der Glaube das entscheidende Moment ist und sich der Konservatismus nirgends in gleicher Stärke geltend macht, wie in der Religion. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß die allgemeine Thatsache ohne eine allgemeine religiöse Anlage nicht erklärt werden kann, aber es muß anerkannt werden, daß sich geschichtlich überall ein Zusammenhang mit der Vergangenheit darbietet.

Ein solcher ist selbst bei den Naturvölkern nicht zu verkennen. Denn einmal ist der Beweis noch nicht erbracht, daß sich dieselben noch in ihrem Urzustande befinden. Vielmehr spricht ihr sittlicher und sozialer Zustand dafür, daß sie von einem höheren Bildungszustand herabgesunken sind. Diese allgemeine Wahrnehmung der Kulturgeschichte wird nicht durch die Thatsache widerlegt, daß die ältesten Völker, von denen wir aus alten Erzählungen oder paläontologischen Resten Kenntnisse erhalten, auf einem ebenso niedrigen Standpunkt standen, denn auch für diese wäre erst der Beweis zu führen daß sie den Anfangszustand darstellen. Sodann kommt aber die Beschaffenheit der Religion der Naturvölker selbst in Betracht. Diese ist derartig durch das Herkommen bestimmt, daß der „Wilde“ der unfreieste Mensch ist. In all seinem Thun und Treiben wird er durch die peinlichsten Satzungen und Gebräuche beengt,

auf Schritt und Tritt hat ihm das religiöse Herkommen Fesseln angelegt. Er ist also weit entfernt von dem Ideal, das man sich von einem Bekenner der natürlichen Religion entwerfen möchte.

Wie wäre aber die Entstehung der natürlichen Religion auf psychologischem Wege zu erklären? Hätte sich dieselbe vielleicht in ähnlicher Weise aus der religiösen Anlage entwickelt wie die Vernunfterkenntnis aus dem Vermögen der Vernunft, die sittliche Bethätigung aus dem Vermögen der Freiheit, die Sprache aus dem Sprachvermögen? Die Erfahrung spricht nicht für diese Vermutung. Denn auch für die andern Vermögen ist die Sache noch sehr problematisch. Um mit der Sprache, welche doch das Hauptmittel auch für den religiösen Verkehr ist, zu beginnen, so ist bis jetzt nirgends nachgewiesen worden, daß und wie sich die Sprache von selbst gebildet habe. Keine der verschiedenen Sprachtheorien hat sich bis jetzt einer allgemeinen Zustimmung zu erfreuen. Kein Tier hat je sprechen gelernt. Die Sprache bildet auch jetzt noch unseren Rubikon, welchen kein Tier zu überschreiten wagt. Der einzelne Mensch aber muß erfahrungsgemäs das Sprechen im Umgange mit Seinesgleichen lernen. Es ist noch kein Beispiel von der Selbsterlernung des Sprechens gefunden worden. Die unglücklichen Wesen, die in der Wildnis aufgewachsen sind, waren alle sprachlos. Welche Sprache sollten sie auch sprechen außer der Sprache der Mimik und der Naturlaute? Ob sich hieraus allmählich eine eigene Sprache bilden könnte, wäre eine Frage, welche uns wieder von der Erfahrung auf die Theorie zurückführen würde.

Die Sprache setzt die Vernunft voraus. Wenn sich die Vernunft von selbst entwickelt, was bis zu einem gewissen Grade zugegeben ist, so gelangt sie in ihrer Entwicklung doch nur bis zu dem Grade, daß sie ihre Gedanken in Worten ausdrücken kann. Bei den genannten „Wilden" hat man nur geringe Spuren von Selbstbewußtsein gefunden. Wie wird es demgemäß bei den Naturvölkern ohne allen Einfluß sich gestalten, wie an der Grenze zwischen Mensch und Tier? Wenn man die scholastische Definition des Menschen als eines Kompositums aus Materie und Form zu Grund legt, so folgt daraus doch nicht, daß die seelischen Vermögen sich in naturnotwendiger Weise wie die körperlichen Organe entwickeln. Auch hier müßte der Erfahrungsbeweis geführt werden, die theoretische Folgerung ist eine petitio principii. Ohne jede Einwirkung eines vernünftigen Wesens hat noch kein Mensch nachweisbar sich zu einem Denker entwickelt, so wenig als er ohne Offenbarung zu einem hohen religiösen Standpunkte sich erhoben hat. Wird überall das Vollkommene, Aktuelle als das Prius und das Prinzip der Entwicklung gefordert, so wird es selbst theoretisch betrachtet auch in diesem Gebiete nicht anders anzunehmen sein. Der Traditionalismus verkennt gewiß die natürlichen Kräfte der Vernunft und des Willens, aber daraus folgt nicht, daß man dieselben überschätzen müsse. Auch der Traditionalismus schließt noch einen Teil der Wahrheit ein. Die Kirche hat nicht jeden Traditionalismus verworfen, sondern bloß den groben Traditionalismus, welcher die natürliche Gotteserkenntnis leugnete. Wie aber die natürliche Gotteserkenntnis zu Stande komme, unter welchen Bedingungen

sich die Vernunft entwickle, hat auch das Vatikanum nicht bestimmt. Deshalb ist die erfahrungsgemäße Ansicht, daß gewisse Vorbedingungen notwendig sind, zur freien Diskussion gestellt. Daraus folgt aber, daß auch die natürliche Religion sich nicht ganz spontan entwickelt. In ihrem ersten Grund und Wesen ist jede Religion positiv, beginnt mit einer Thatsache, einer göttlichen Satzung. Dies ist nicht nur subjektiv zu verstehen, insofern sie eine von Gott stammende religiöse Anlage und Disposition voraussetzt, sondern auch objektiv, insofern diese Anlage zur Entfaltung und Entwicklung gebracht werden muß.

Zu demselben Ergebnis führt die Betrachtung der Wirkungen der Religion. Eine natürliche Religion könnte gar nie das leisten, was man von einer Religion erwartet. Sie würde weder die Glaubensüberzeugung, noch die Tugendstärke verleihen, welche die positive Religion überall, wo sie ungehindert wirken kann, hervorgebracht hat, ja welche selbst, wenn auch in geringerem Maße, bei verkommenen Religionen noch in der Verzerrung wahrzunehmen sind. Denn der Fanatismus der Derwische und der Fetischismus der Neger lassen sich nur aus der Macht des Glaubens erklären. Selbst die schrecklichen Verirrungen des Aberglaubens zeigen noch die Macht des religiösen Affektes. Tantum religio potuit suadere malorum ruft Lukrez aus. Ist unbestreitbar die Geschichte der Menschheit die Geschichte der Religion, bildet die Religion den wesentlichsten und wirksamsten Faktor der ganzen Geschichte, so erklärt sich diese Thatsache nur aus der Macht des Glaubens über das menschliche Gemüt. Der Glaube ist, um mit dem hl.

Augustinus zu reden, ein Werk des Willens. Der Wille beugt sich aber nur vor der höchsten Auktorität Gottes, welcher sich ihm geoffenbart hat. Ohne wirkliche oder vermeintliche höhere Sanktion reichen die Wahrheit der Vernunft und die Stimme des Gewissens nicht aus, um das Leben des Menschen zu ordnen. Selbst Rousseau bemerkt: „Vergeblich suchst du die Tugend mit Hilfe der Vernunft allein festzustellen und zu bekräftigen, denn auf welches Fundament wirst du sie stützen können? Prächtig sind zwar deine Gesetze über die Sitten, aber woher haben sie denn ihre Sanktion?“ Auch die natürlichen Gebote erhalten erst ihre den Willen beugende Kraft, wenn sie durch die Offenbarung als der ewige, gerechte Wille des absoluten Gesetzgebers dargestellt und mit der göttlichen Sanktion besiegelt sind. Der Dekalog enthält im Wesentlichen eine Zusammenfassung des natürlichen Gesetzes, aber wie ganz anders hat derselbe als Bestandteil des göttlichen Gesetzes unter den Juden gewirkt als das ungeschriebene Gesetz in den Herzen der Heiden? Das göttliche: du sollst und sollst nicht, hat eine höhere Weihe als der kategorische Imperativ. Deshalb betrachteten sich die orientalischen Könige als Werkzeuge Gottes oder der Götter. Der römische Staat schrieb seine Macht und Blüte den Göttern zu und bestrafte die Verachtung der Götter als ein Staatsverbrechen. Die Vergehen gegen die Religion wurden überall als die strafwürdigsten angesehen.

In dieser Bedeutung der Religion für das sittliche Leben liegt auch der Grund, warum Schleiermacher, der gewiß nicht die positive Religion und das Christentum überschätzte, über die natürliche Religion des Deismus

und Rationalismus ein geradezu vernichtendes Urteil fällte. In seiner fünften Rede über die Religion zieht er dieser Scheinreligion des Indifferentismus unbarmherzig die Maske vom Gesicht. Die sog. natürliche Religion sei gewöhnlich so abgeschliffen und habe so metaphysische und moralische Manieren, daß sie wenig von dem eigentlichen Charakter der Religion durchschimmern lasse. Dagegen habe jede positive Religion gewisse starke Züge und eine sehr kenntlich gezeichnete Physiognomie, so daß sie bei jeder Bewegung, welche sie macht, jeden unfehlbar an das erinnere, was sie eigentlich ist. Gerade die positiven Religionen seien die bestimmten Gestalten, unter denen sich die Religion darstellen müsse, während die sog. natürliche Religion gar keinen Anspruch darauf machen könne, etwas ähnliches zu sein, indem sie nur ein unbestimmter, durftiger und armseliger Gedanke ist, dem in Wirklichkeit nie eigentlich etwas entsprechen kann. Die Religion kann nicht in abstraktem Sinne allgemein sein, sondern muß alle Verhältnisse des Menschen zu Gott nach dem Ort und der Stellung des Menschen umfassen. Das Abstrakte wird dem Individuellen nirgends gerecht. Deshalb sind die Wirkungen der sog. natürlichen Religion mit denen der positiven nicht zu vergleichen. Nur wo positive Religionen wirksam sind, findet man die höchsten Affekte und die gewaltigsten Akte des Heroismus. Unter den Heroen und Martyrern eines bestimmten Glaubens, wie er den Freunden der natürlichen Religion zu starr ist, unter den Schwärmern für lebendige Gefühle, wie jene sie schon für gefährlich halten, unter den Verehrern eines irgendwann neu gewesenen Lichtes und individueller

Offenbarungen sind allein die großen religiösen Charaktere: „Sowie kein Mensch als Einzelwesen zum wirklichen Dasein kommen kann, ohne zugleich durch dieselbe That auch in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge, und unter einzelne Gegenstände versetzt zu werden; so kann auch ein religiöser Mensch zu seinem Einzelleben nicht gelangen, er wohne denn durch dieselbe Handlung sich auch ein in ein Gemeinleben, also in eine bestimmte Form der Religion. Beides ist nur eine und dieselbe göttliche That und kann also eines vom andern nicht getrennt werden. Denn wenn eines Menschen ursprüngliche Anlage zu dieser höchsten Stufe des Bewußtseins nicht Kraft genug hat, sich auf eine bestimmte Weise zu gestalten: so wirkt auch ihr Reiz nicht genug, um den Prozeß eines eigenen und rüstigen religiösen Lebens einzuleiten". Mit sarkastischem Spott zersetzt er dieses Schemen der natürlichen Religion, welches keinen eigenen Puls, kein eigenes System von Gefäßen, keine eigene Zirkulation, keine eigene Temperatur und keine assimilierende Kraft hat. Mäßigkeit in allem ist diesen Leuten die Hauptsache. Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Verleugnung alles Positiven und Charakteristischen in der Religion und in der heftigsten Polemik dagegen. Und dieses dem Zeitalter würdige Steckenpferd ist unterdessen nur noch stärker mit den Lappen des Materialismus behängt worden, wie der „alte und neue Glaube" von D. Strauß beweist.

Es könnte aber scheinen — und Schleiermacher selbst ist ein Beispiel dafür —, daß damit auch das berechtigte Moment in der natürlichen Religion beseitigt werde,

als ob die positive Religion jede Vernunfterkenntnis ausschließe oder durch sie geschwächt werde. Es fehlte schon früh nicht an eifrigen Apologeten, welche eine solche Ueberschätzung des Glaubens befürworteten. Von Tertullian ist ja das credo quia absurdum bekannt, womit er die Einwürfe gegen den Tod und die Auferstehung des Gottessohnes abfertigte. Aehnlich meint Bacon, die Mysterien seien um so glaubwürdiger, je vernunftwidriger sie seien. Dennoch will er aber zwischen Glauben und Philosophie keinen Widerspruch statuieren. Vielmehr zeige die Philosophie die Macht, die Religion den Willen Gottes. „Es war nicht die Naturwissenschaft, sondern die Moral, das Wissen vom Guten und Bösen, wodurch die Menschen aus dem Paradies vertrieben wurden". Ebenso drückt sich Bayle aus, nur schreckt er vor dem Widerspruch nicht zurück, indem er die Willkür und den blinden Glauben und blinden Gehorsam im Einzelnen darzustellen sucht. Hobbes hat den Rat gegeben, die göttlichen Geheimnisse wie Pillen, welche nicht gekaut, sondern ganz hinuntergeschluckt werden müssen, einzunehmen. Der jüngere Dodwell hat diese Theorie so ins Maßlose getrieben, daß man zweifeln kann, ob er im Ernst oder ironisch redet. Er macht nicht nur den Glauben zum leitenden Prinzip der Religion, sondern schließt alle Vernunfterkenntnis aus, weil diese nicht allgemein sein könne wie der Glaube. Das Gebot des Glaubens vertrage sich auch nicht mit der vorläufigen Prüfung. Notwendig schwinde die Ehrfurcht, wenn die Prüfung anfange. Weder könne das philosophische Räsonnement eine Ueberzeugung verleihen, welche dem sittlichen Leben den nötigen Halt gebe, noch haben Christus

und die Apostel auf diese Weise das Christentum gepflanzt und verbreitet.

Unzweifelhaft wird in der h. Schrift der Glaube als das Mittel bezeichnet, durch welches der Mensch gerettet wird. Und wie lebendig und ergreifend weiß nicht der Verfasser des Hebräerbriefes die Macht des Glaubens in der Geschichte des alten Bundes zu schildern! Nachdem er den Glauben als das Fundament der zu hoffenden Dinge und den Beweis der Dinge, die man nicht sieht, definiert hat, läßt er gleichsam zur Illustration die lange Reihe der Heroen, welche im Glauben ihre Großthaten vollbracht haben, vor unsere Augen treten. Durch den Glauben haben sie Königreiche besiegt, Gerechtigkeit vollbracht, Verheißungen erlangt, Löwenrachen gebrochen, Feuersgewalt gelöscht, sind sie dem offenen Schwert entronnen, von Schwachheit zu Kraft gekommen, stark geworden im Krieg, den Bollwerken der Feinde entronnen. Weiber haben aus der Auferstehung ihre Toten empfangen; andere sind gekreuzigt worden ohne die Erlösung zu empfangen, andere haben Spott, Geißel, auch Ketten und Gefängnis erfahren müssen, sie wurden gekreuzigt, gefoltert, zerteilt, empfiengen den Tod durch das Schwert, wurden in Schaffelle und Ziegenhäute gesteckt, verlassen, bedrängt, mißhandelt. „So lasset denn auch uns, da wir eine solche Wolke von Zeugen haben, in Beharrlichkeit laufen in dem Wettkampfe, der uns obliegt, indem wir sehen auf den Führer und Vollender des Glaubens Jesus."

Wir brauchen aber nicht erst auf andere Stellen, in welchen die vernünftige Erkenntnis Gottes und des Gesetzes gelehrt und ein vernünftiger Gehorsam verlangt

wird, hinzuweisen. Es ist auch nicht nötig, an die Weissagungen und Wunder, als vom Herrn selbst aufgestellte Kriterien des Glaubens, zu erinnern. Es genügt hier die Bemerkung, daß der wahrhaft Gläubige nicht bloß keinen Widerspruch zwischen Wissen und Glauben kennt, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit eines solchen anerkennen kann. Der im Glauben sich offenbarende Gott ist ihm derselbe Gott, welcher alles erschaffen, welcher jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Die Worte, welche der h. Petrus zu dem Herrn einst gesprochen hat: „Herr, zu wem sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens", gelten für jeden wahrhaft Gläubigen. So weit auch die einzelnen Wahrheiten mit dem natürlichen Lichte der Vernunft erforscht werden mögen, niemals fürchtet er, daß seinem Glauben Eintrag geschehen könne. Ja er freut sich dieser vernünftigen Betrachtung der Wahrheiten, er will vom Glauben zur Erkenntnis fortschreiten, um den wunderbaren Zusammenhang der Werke der Schöpfung und Offenbarung zu schauen. Aber er baut deshalb sein Leben nicht auf die Erkenntnis der Vernunft, sondern auf den Grund seines Glaubens an Gott. Denn er ist fest überzeugt, daß ihm die Vernunft nie jenen Grad von zwingender Evidenz bieten kann, welchen ihm der sich offenbarende Gott im Glauben gewährt. Glauben und Wissen können mit Bezug auf das Uebernatürliche hinsichtlich desselben Objekts und Subjekts zusammenbestehen, weil für das Wesen des Erkannten immer noch ein geheimnisvoller Hintergrund zurückbleibt. In natürlichen Dingen kann man das, was man weiß, nicht glauben, aber im Gebiete des Uebernatürlichen verhält es sich anders. Was man hier

weiß, ist stets nur ein Schatten und Umriß der vollen Wahrheit. Erst der Glaube bietet den für den menschlichen Geist überhaupt faßbaren Inhalt und die volle Kraft der Ueberzeugung. „Daß die Welt ist, schauen wir, daß Gott ist, glauben wir", sagt derselbe h. Augustinus, welcher gesagt hat, wir könnten dem Evangelium nicht glauben, wenn wir nicht vernünftige Seelen hätten. Es liegt nun einmal im menschlichen Geiste oder vielmehr in dem aus Leib und Seele zusammengesetzten menschlichen Wesen ein gewisser Empirismus, so daß eine volle und lebendige Ueberzeugung von einer objektiven Wirklichkeit nur dann gewonnen werden kann, wenn dieselbe nicht bloß auf theoretischem Wege, sondern auch in irgend einer Weise experimentell oder durch konkrete Thatsachen aus der Erfahrung sich darbietet. Dies kann man freilich von einer Wahrheit nicht verlangen, welche über der Erfahrung liegt, experimentell unmöglich nachgewiesen werden kann, aber um so mehr folgt daraus, daß eine solche mehr theoretische, durch diskursives Denken erschlossene Wahrheit nie die volle Macht der Ueberzeugung besitzt. Dies geben auch die entschiedensten Vertreter der demonstrativen Beweisbarkeit solcher Wahrheiten zu, indem sie bemerken, daß nur wenige und nach langen Mühen zu der Erkenntnis gelangen und diese in der Regel noch mit Irrtümern vermischt ist. Denn damit ist für die Religion wohl die Voraussetzung gewonnen, aber nicht der Glaube ersetzt.

Die nicht von der Offenbarung erleuchtete Vernunft hat es denn auch niemals zur vollen Erkenntnis dieser Wahrheiten der natürlichen Religion gebracht. Sokrates, Plato, Aristoteles und so viele andere große Geister

hatten über die höchsten Wahrheiten mehr Ahnungen als Gewißheit. Sie hatten selbst keine unerschütterliche Ueberzeugung von den Ergebnissen ihrer Spekulationen. Sie fügten sich dem Götterkult selbst in den Lagen, in welchen der äußere Zwang wegfiel. Der Hahn, den Sokrates noch am letzten Tage dem Aeskulap zu schulden sich erinnerte, ist von den Apologeten in scharfer Ironie gegen diese Art von natürlicher Religion ausgebeutet worden. Was sollten also diese natürlichen Wahrheiten für das religiöse Leben der Menge wirken? War nicht selbst der Aberglaube der Menge mächtiger im ganzen Leben des Volkes? „Denn wenn wir von göttlichen Dingen handeln und denjenigen, welcher ohne Anfang ist und ohne Ende sein wird, welcher vor dem Chaos war und die Welt geschaffen hat, im Geiste zu erraten uns bestreben, so ist die Kraft des menschlichen Geistes gering und für eine solche Arbeit zu eng", sagt der christliche Dichter Prudentius. Kann aber die Vernunft die höchste Wahrheit nicht mit solcher Ueberzeugung zum Ausdruck bringen, um das menschliche Heil darauf zu stellen, so ist sie doch im stande, zu ihr anzuleiten, den Glauben mit ihrer Erkenntnis zu verbinden, auf daß jeder Mensch durch vernünftigen Gehorsam sein Heil wirken kann.

Die im vorhergehenden dargestellten Versuche, die natürliche Religion zu bestimmen, haben, wie schon angedeutet wurde, auch dazu beigetragen, den etwas äußerlichen Begriff der Religion erschöpfender zu definieren als es von den Alten geschehen ist. Die Religion ist nicht mehr auf den Kult beschränkt, erscheint nicht mehr als sittliche Tugend, als Frömmigkeit, sondern wird als

das Verhältnis des Menschen zu Gott als dem Ursprunge und dem Ziele des geschaffenen Geistes, als die Hinwendung der Thätigkeit der vernünftigen, freien Kreatur zu Gott zum Zwecke der Gemeinschaft mit Gott bestimmt. Die intellektuelle Seite wird mehr in den Vordergrund gestellt. Die Religion stellt das ganze Verhältnis zu Gott dar nach allen seinen Vermögen, in der Erkenntnis und im Wollen. Auch das Gefühl, welches bei den Alten wenigstens im Gemüte versteckt war, kommt mehr zur Geltung, wenn man sich auch vielfach sträubt, dasselbe dem Verstand und Willen als drittes Vermögen zur Seite zu stellen. Das Ziel aller Religion ist aber die Vereinigung mit Gott. Diese ist ebensowohl eine ethische als eine mystische, eine ethische im Gehorsam und in der Tugend, eine mystische in jener Vereinigung der Menschen mit dem Gottmenschen, welche in der Einheit zwischen Vater und Sohn ihr Vorbild hat. Diese Vereinigung setzt aber als Schranke gegen allen Rationalismus die Thatsache voraus, daß Gott Mensch geworden ist, um die Menschen der göttlichen Natur teilhaftig zu machen.

Eine natürliche Religion gibt es also innerhalb des Christentums noch weniger als außerhalb desselben. Will man aber darunter die allgemeine natürliche Gotteserkenntnis verstehen und diese als diejenige Religion bezeichnen, „welche aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgeht, sein absolut notwendiges Verhältnis zu Gott darstellt und ihren Sitz in der natürlichen Thätigkeit der Vermögen des Menschen, wie sie zum Wesen der Menschheit gehören, hat" (Denzinger), so ist sachlich nicht viel dagegen einzuwenden, so lange über die

Ausbildung und Erscheinnng derselben nichts Bestimmtes behauptet wird. Ob aber formell die Bezeichnung eine glückliche ist, wird sich angesichts der Vieldeutigkeit und des mannigfachen Mißbrauchs, welche mit dem Ausdruck getrieben worden ist und noch getrieben wird, bezweifeln lassen. Wird doch von den gläubigen Gelehrten allgemein die Thatsache festgehalten, daß der Mensch niemals ohne geoffenbarte Religion gewesen sei. Wie wäre also die natürliche Religion entstanden? Aber ebenso wird zugestanden, daß ein übernatürlicher oder doch außerordentlicher Beistand für das religiöse und sittliche Leben dem Menschen vonnöten sei. Ist nun thatsächlich in der Offenbarung von allem Anfang an ein solcher Beistand gewährt worden, so kann die natürliche Religion nicht ohne Berücksichtigung der Uroffenbarung beurteilt werden. Auch wenn die Väter die religiöse Anlage der menschlichen Seele nachdrücklich geltend machen, unterlassen sie es doch nicht, auf die Einwirkung Gottes hinzuweisen. „Es macht keinen großen Unterschied, ob das Wissen der Seele durch Gott formirt sei oder durch die göttlichen Schriften."

2.

Das ethische Problem der Strafe.

Von Professor Dr. **Linsenmann**.

Zweiter Artikel.

„Der Zweck der Strafe ist ihr Ende", ein chinesisches Wort, das aber der Wahrheit näher kommt als die modernen Strafrechtstheorien. Vor allem muß man darauf verzichten, die Strafe als ein Aequivalent für die Sünde zu betrachten; ein malum passionis stellt die verletzte Ordnung nicht wieder her, darum darf nicht auf das Strafübel als solches das Hauptgewicht gelegt werden. Jede Form der Strafe muß etwas Symbolisches haben, und das Sinnbild muß zur Anerkennung der Rechtsordnung und zur Befestigung der Auktorität des Sittengesetzes führen.

Dies zu erweisen und die richtigen Folgerungen daraus zu ziehen, ist der Zweck dieser Erörterung. Nur vorbereitend und des Gegensatzes wegen sei noch einmal der Rechtsphilosophie gedacht, welche auf zweierlei Wegen

zum vorgesteckten Ziele zu gelangen sucht. Das einemal sucht sie synthetisch den Zweck der Strafe zu bestimmen und darnach die dem Zwecke angemessenen Strafarten zu ermitteln. Dabei macht sich aber bald eine Inkongruenz wahrnehmbar zwischen den der menschlichen Rechtspflege zu gebot stehenden Strafmitteln und dem Strafzwecke, woraus als zweites sich ergibt, daß Unsicherheit in der Bestimmung des Zweckes selbst entsteht. Da verfolgen sie zuerst den Abschreckungszweck, aber mit Strafen die nicht schrecken; dann den Besserungszweck, mit Strafen die nicht bessern; dann den Vergeltungszweck, als ob es auf dem Standpunkte des „Auge um Auge" eine gerechte Ausgleichung gäbe und der Schaden eines ausgeschlagenen Auges durch Ausschlagen eines zweiten gut gemacht würde. Wieder andere reden wohl von Sühne, während es doch eine sehr fragwürdige Sühne ist, wenn thatsächlich die Frevler sehr unfreiwillig, hinter Schloß und Riegel oder mit Ketten an Hand und Fuß, lediglich dem körperlichen Zwange erliegend, ohne innere Erkenntnis, ohne Reue und Umstimmung das Strafübel erleiden.

Der zweite Weg ist der einer empirischen oder geschichtlichen Untersuchung, bei welcher aus den verschiedenen bei den Kulturvölkern angewendeten Strafarten Schlüsse auf Zweck und Wert der Strafe nach der Anschauung und Erfahrung der Völker, vielleicht nach dem consensus gentium, gezogen würden. Allein diese Untersuchung wäre nicht nur sehr weitläufig, sondern müßte mit ungleichen Größen und unberechenbaren Faktoren arbeiten. Die Strafarten der Völker und der Zeiten sind verschieden nicht bloß nach der verschiedenen moralischen

Wertung der Verbrechen oder Uebertretungen, sondern auch nach den besonderen Kultur-Zuständen und -Aufgaben der Länder, ferner auch sind sie bedingt durch politische oder utilitarische Nebenzwecke, welche mit dem Strafvollzuge verbunden werden. Solchen Zwecken dienen z. B. die Gütereinziehungen zur Bereicherung des königlichen oder Staatsschatzes, die Proskriptionen und Massenhinrichtungen, wodurch die Macht einer politischen Gegnerschaft gebrochen werden soll, die Deportationen nach Arbeits- oder Strafkolonien, wodurch die Arbeitskraft der Straffälligen zu Kulturanlagen, Koloniegründungen oder Handelsvorteilen nutzbar gemacht wird. Endlich käme bei der Wertung der historischen Strafarten noch in Betracht, daß manchmal schwer zu scheiden ist zwischen dem gesetzlichen Strafverfahren und zwischen Willkür und Kabinetsjustiz. Erfinderische Grausamkeit erzürnter Tyrannen müßte ebenso aus dem Studium der normalen Strafgerechtigkeit ausgeschieden werden, wie gewisse Ausnahmegesetze mit Strafparagraphen, womit weniger einzelne Verbrechen bedroht, als politische Gesinnungen oder religiöse Ueberzeugungen proskribiert werden sollen.

An Stelle dieser weitläufigen Untersuchung also über die verschiedenen Zwecke und Formen der Strafe, wie sie uns geschichtlich entgegentreten und auf den Geist der Gesetze einen Rückschluß erlauben, möchten wir eine eigentlich theologische Untersuchung setzen, indem wir fragen, wie Gott strafe, und in welcher Weise demnach die menschliche Gerechtigkeit den ihr von Gott gegebenen Beruf erfülle, indem sie nach dem Ideal der Gottähnlichkeit ringt.

1.

Nichts ist populärer bei Laien und Theologen als die Vermischung von Sündenfolge und Sündenstrafe. Natürlich, denn in den aus der Sünde folgerichtig hervorgehenden Uebeln liegt eine solche Wucht und Wirkung des „göttlichen Zornes", liegt so viel Buße und Pein, daß nichts näher liegt als die Annahme, es sei im Plane der göttlichen Weltordnung so angelegt, daß die Sündenfolge auch zugleich die Sündenstrafe sei. Der Jurist wird freilich damit nicht ohne weiteres einverstanden sein; er unterscheidet nämlich von den sittlichen, gesellschaftlichen oder am Ende auch sanitären Folgen einer Gesetzesübertretung die Straffolge, welche von der rechtmäßigen Auktorität verhängt wird, und zwar nicht etwa zu dem Zwecke, um die aus der Uebertretung von selbst hervorgehenden Uebel zu verstärken und aus einem Uebel weitere böse Dinge entstehen zu lassen, sondern um dem fortwuchernden Uebel einen höheren Widerstand entgegenzusetzen. So sehr es nun als ein Grundgesetz der göttlichen Weltordnung bezeichnet werden kann, daß die schwerste Strafe für die Sünde — uneigentlich gesprochen — in den natürlichen Sündenfolgen gelegen sei, sofern man nämlich die Strafe als malum passionis, als Qual, Pein und Unheil faßt, so wird es doch unserm Zweck entsprechen, wenn wir auch bezüglich der göttlichen Strafgerechtigkeit unterscheiden zwischen der natürlichen Sündenfolge und jener besonderen göttlichen Thätigkeit, in welcher die Gegenwirkung gegen das Fortwuchern der Sünde und gegen das Fortdauern des malum passionis enthalten ist. Die Strafe in diesem Sinne, als

Gegenwirkung gegen das Sündenübel mit seinen Folgen, ist ein Element der göttlichen Weltregierung und eine Wohlthat wie die göttliche Belohnung[1]). In diesem Sinne sagt der Areopagite: puniri non est malum, sed fieri poena dignum[2]). Sonach ist die Strafe eine Offenbarung des göttlichen Wohlwollens und das strafende Eingreifen Gottes die erste Stufe auf dem Wege zur göttlichen Erbarmung. Auch bei Dante begegnet uns der Gedanke, daß die Strafe ein zweifaches Gut und eine Wohlthat in sich schließt, wobei freilich ein wesentlicher Unterschied gemacht wird zwischen der vom Uebelthäter wider seinen Willen (in der Hölle) erlittenen und zwischen der in Freiheit und Liebe (im Purgatorium) übernommenen Buße[3]).

Betrachten wir nun die von Gott über die sündhafte Kreatur verhängte Sündenstrafe, so könnten wir vielleicht von der Höllenstrafe, von der die gefallenen Engel und die unbußfertig verstorbenen Menschen betroffen werden, für unsern Zweck ganz absehen, weil in dieser Beziehung ein Vergleich zwischen menschlicher und göttlicher Strafe ausgeschlossen zu sein scheint. Vielleicht möchte man die Höllenpein mehr nur als die notwendige Sündenfolge und natürliches Strafverhängnis denn als Sündenstrafe im engeren Sinne des Wortes bezeichnen;

1) Duo divina lumina cuncta gubernant, praemium scilicet et poena. Dominicus Soto, De iustitia et iure lib. I qu. 2 art. 2 (als Worte Solons und Demokritus citiert).

2) De div. nom. cap. 4.

3) Hettinger, Die göttliche Komödie des Dante Alighieri. Freib. 1880 S. 299 ff.

nicht Gott hat die Hölle geschaffen, d. h. die Hölle gehört ebenso wenig als die Sünde zum ewigen Weltplan Gottes. Könnte Satan aufhören zu sündigen, so würde die Hölle zu sein aufhören, es wäre auch hier „der Zweck der Strafe ihr Ende". Dennoch bleibt ein Vergleichungspunkt zwischen göttlicher und menschlicher Strafe auch hier übrig. Gleichwie nämlich die ewige Verwerfung als Strafe eintritt, also eine Strafe ohne Hoffnung auf Besserung und Vergebung, so darf auch die menschliche Strafe nicht lediglich mit Rücksicht auf den Besserungszweck verhängt werden; die Strafe kann und soll, und zwar um ihrer ethischen Wirkung willen, verhängt und vollzogen werden und sie kann einen wesentlichen Teil ihrer Bestimmung erreichen, trotzdem die Aussicht auf Besserung des Bestraften fehlt.

Es scheint, daß wir das Wesen der Strafe am reinsten an der Strafe der gefallenen Engel kennen lernen, da wir hier die ausgeprägteste Form sowohl der Sünde als der Strafe vor uns haben. Hier scheint alles klar zu sein, die Sünde als Attentat wider Gott, als vollendeter entschiedener und unwiderruflicher Widerspruch gegen Gottes Willen, welche in ihren Folgen fortdauert und daher auch das vollste Maß der Strafe erfährt. Die scheinbar sicherste Erkenntnis ist aber diesmal in Wirklichkeit die unsicherste, weil es sich hier schlechthin um jenseitige in das Dunkel des Mysteriums gehüllte Vorgänge handelt; wir maßen uns, wenn wir apodiktisch von Satans Sünde und Satans Höllenstrafe reden, eine Erkenntnis an, welche in der uns gegebenen Offenbarung nicht strikte begründet ist; wir gewinnen diese Erkenntnis nur durch Rückschlüsse aus dem Dogma

von der Menschensünde und ihrer Strafe auf den Vater der Sünde und das gefallene Geisterreich. Nicht, daß es kein Dogma von Satans Fall und Strafe gäbe; aber worin seine Sünde und worin die Strafe bestehe, erfahren wir nur durch Rückschlüsse aus der Menschensünde und es besteht sogar die Gefahr eines Zirkelbeweises, indem wir unsre Prämissen für die Menschensünde einem Gebiete entnehmen, welches selbst erst der Erhellung durch das Licht der christlichen Offenbarung bedarf.

Wir können also dem Lehrpunkte von Satans Fall und Strafe für unsern Zweck nicht die entscheidende Bedeutung beilegen, wollen aber auch selbst den Schein meiden, als wären wir einer wichtigen Instanz für die von uns vertretene Sache mit wohlfeiler Ablehnung aus dem Wege gegangen.

Da von der Verdammnis Satans jede Art von Sühne im Sinne von Versöhnung und Besserung ausgeschlossen ist, so scheint für die ethische Wirkung der Strafe nicht Satan selbst, sondern die Menschenwelt, etwa im Sinne der Abschreckungstheorie, in betracht zu kommen. Auch so noch lassen sich mehrere Momente in der Strafe unterscheiden. Zuerst wird durch den heiligen Willen Gottes auf immer der Streit entschieden zwischen dem kreatürlichen und dem göttlichen Willen, jeder Zweifel an dem Siege der Sache Gottes ist beseitigt, das Schicksal des Ungehorsams ist besiegelt. Dabei ist es eine gangbare und nicht verwerfliche Vorstellung, daß durch den Geisterfall und durch das Ausscheiden Satans und seines Anhangs aus dem Reiche Gottes allerdings eine Lücke entstanden, gleichsam eine Erschütterung des Gleichgewichts der ursprünglichen gött-

lichen Monarchie, daß aber die Lücke ausgefüllt und die Störung ausgeglichen worden, indem an die Stelle der ausgestoßenen Engel die begnadeten Menschen getreten seien. Damit will ausgedrückt werden, daß das Reich Gottes keinen Abbruch erleide durch die widerspenstige Kreatur, daß sozusagen kein Sitz im Himmel leer bleibe, daß von den von Gott seinen Geschöpfen bereiteten Gnaden und Seligkeiten nichts verloren gehe. Was Gott zur Strafe über die gefallenen Geister hat verhängen müssen, ist dem Menschengeschlecht zum Heile geworden. Ein zweites Moment aber in der Bestrafung Satans liegt in der Satisfaktion, wodurch Gott gegenüber seine Kreatur gerechtfertigt wird, und wodurch der Beweis geliefert wird, daß jeder Anspruch des Geschöpfes wider Gott zur Verdammnis führt. Der Satan liefert sozusagen im Zustande seiner Unbußfertigkeit stets neu den Beweis, daß nur durch seine Verdammnis das göttliche Recht ihm gegenüber ins Licht gesetzt wird. Ebenso aber wie Gott durch die Verwerfung Satans gerechtfertigt wird, so auch die Gott treu gebliebenen Engel. Wir brauchen uns nicht darüber den Kopf zu zerbrechen, ob und in welchem Sinne die treu gebliebenen unter den Engeln sich über den Untergang und die Verdammnis der gefallenen freuen können; jedenfalls ist es nicht bloß das Schlachtenglück und der Sieg der Guten über die Bösen, worüber die guten Engel sich freuen, sondern die Ehre Gottes, welche in der Ueberwindung Satans ihren Glanz entfaltete.

Dennoch muß nun auch eine direkte ethische Wirkung auf die Person Satans wenigstens als Problem hingestellt werden. Zwar eine moralische Einigung zwischen

Satan und Gott ist ausgeschlossen; Satan bleibt nicht nur ausgestoßen, sondern auch Widersacher Gottes und des göttlichen Reiches; ja es scheint für diese Jetztzeit der Zweck der Verdammnis, die Brechung des Widerstandes gegen Gott noch nicht erreicht zu sein: entweder, so könnte man schließen, ist die Strafe noch keine vollkommene, so lange die Macht Satans nicht ganz gebrochen ist, oder der Strafende hat sich durch die Strafe einen nur um so schlimmeren Gegner gemacht. Man könnte in der That darüber streiten, ob in der gewöhnlichen theologischen Darstellung die Macht Satans gegen Gott und sein Reich, oder dessen Ohnmacht mehr hervortrete. Zum wenigsten wird nicht geleugnet, daß es für den Satan gewisse Satisfaktionen gebe, daß ihm manche Werke gelingen, daß sein Unternehmen in der sündigen Menschheit seine Fortsetzung finde, daß er Seelen von ihrer Unschuld und ihrem Heile abziehe, daß er an all dem Bösen seine Freude habe, das in dem von ihm verführten Menschengeschlecht wuchert, daß seine Heerscharen auf der Erde wachsen und die Hölle mit neuen Bürgern bevölkert werde. Allein so wenig man vom Standpunkt der Theologie aus gut thut, die Macht Satans gleichsam auf Kosten des Gottesreiches zu betonen, so wenig darf man im psychologisch-ethischen Sinne von Satisfaktionen und befriedigenden Erfolgen des Bösen reden. Das hat schon das naive, für derbe Komik empfängliche Mittelalter besser gewußt, wenn es in seinen Geschichten vom „dummen Teufel“ den Satan stets als den von Menschenlist, geschweige denn von frommer Unschuld, betrogenen darstellt. Für den Satan gibt es keinen Erfolg, seine scheinbaren Siege sind Niederlagen und es gibt für ihn

nicht den katonischen Trost, daß es würdiger sei mit Ehren zu fallen als die Gunst der mächtigeren Götter auf seiner Seite zu haben. Sein unmächtiger Widerspruchsgeist verbleudet den Satan so sehr, daß er stets Anläufe nimmt, Pläne macht, Witz aufwendet, Verführungskünste übt, sich mit Hoffnungen trägt und schließlich mit dem Scheitern seiner Pläne stets neue Enttäuschungen und Demütigungen erfährt.

Man wird einen Unterschied zu machen haben zwischen dem Zustand Satans während der Dauer des jetzigen Weltreiches samt dem Erdenzustande der Menschheit, und dem endgiltigen Zustande der Vollendung aller Dinge. Jetzt noch gibt es für den gefallenen Engel eine Zeit des Wirkens, ruheloser Thätigkeit, in welcher der Neid gegen den Menschen Pläne schmiedet, tausend Kräfte in Bewegung setzt, alle Verführungskünste anwendet; aber es ist schwer zu sagen, ob nicht größere Unseligkeit verbunden ist mit dem jetzigen Zustande des aktiven Widerstandes gegen die Weltplane Gottes, als mit dem Zustande des endlichen Abschlusses samt der Einsicht, daß durch all das eitle Mühen und alle die scheinbaren Erfolge nur erst recht die Plane Gottes erfüllt und die Gerichte Gottes gerechtfertigt werden; daß Satan, der freiwillig Gott nicht dienen wollte, nun widerwillig und ohne Lohn und Dank das Werkzeug Gottes sein muß. Der Satan lebt zwar mit der Menschenwelt noch ein eigenes gleichsam neues Leben; er macht im Ablauf der Menschheitsgeschichte seine neuen Erfahrungen, er lernt vieler Menschen Herzen kennen, wie er das Wachsen und Welken, das Leben und Vergehen der irdischen Dinge mit seinen Gedanken begleitet; aber er lernt

daraus nur stets aufs neue die Wege der Vorsehung kennen, die er umsonst zu durchkreuzen strebt. Für Satan gibt es auch keine sogen. Zerstreuungen, keine glückliche Selbstvergessenheit in der Arbeit, keine Dankbarkeit für geleistete Dienste, keine ehrenden Huldigungen ergebener Anhänger, sondern nur eine Anhäufung von Mißerfolgen, ein Arbeiten für fremden Gewinn. Wollen wir das ein Leben Satans nennen im Gegensatz vom absoluten Tode, so sehen wir darin allerdings etwas vom Wesen des Lebens, nemlich Bewegung, Wechsel, Succession von persönlichen Erkenntnis- und Willensakten; jedoch wird dadurch der status damnationis nicht wesentlich sondern nur accidentell verändert; die Folge aber auch von dieser accidentellen Veränderung im Strafzustande Satans ist keine andere als die endliche Erkenntnis vom gerechten Gerichte Gottes und von der Ohnmacht des geschöpflichen Wesens, gegen Gottes Gesetz und Ordnung aufzukommen, die Anerkenntnis der Heiligkeit Gottes und der Auktorität des göttlichen Gesetzes. Das Ziel der Strafe ist also auch hier die persönliche Beugung unter das Gesetz, wenn auch nur mit der Folge, daß „auch die Teufel glauben und zittern" (Jakob. 2, 19).

Es scheint uns nicht nötig zu sein, die Lehre von der Strafe Satans hier zu erschöpfen; nur davor möchten wir noch warnen, daß man doch nicht ganz vorstellungsmäßig Gott zum Exekutor des vor ihm selbst ausgehenden Strafmandates mache. Nicht einmal die Vorstellung, daß Gott sich der treu gebliebenen Engel bedient zur Vollstreckung der Strafe, ist notwendig.

Offb. 12, 7 ff. berechtigt dazu nicht. Dort erscheint Michael, ganz abgesehen von dem visionären, bildlichen Charakter der Johanneischen Darstellung, als der Sieger und Ueberwinder, nicht als der Henker; und bei Jud. 9 wagt Michael nicht, das Urteil zu fällen, sondern sprach: „Es schelte dich der Herr". Auch als Vollzieher des jüngsten Gerichtes möge man nicht vorschnell die guten Engel denken. Joh. 5, 22 hat der Vater dem Sohne das Gericht übergeben.

Näher zur Sache führt uns die religiöse Betrachtung des menschlichen Sündenfalls und seiner Folgen. Auch hier können zwar die natürlichen Folgen der Uebertretung als ihre Strafe bezeichnet werden, die Störung der Ordnung und des Friedens drinnen in der Seele und draußen in der ganzen Kreatur, Mühe und Pein, Krankheit, Schmerz und Tod für Seele und Leib. Dennoch lehrt uns die Darstellung der h. Schrift selbst von den Folgen die Strafe der Sünde unterscheiden; wir finden nämlich neben den natürlichen Ereignissen ein besonderes und unmittelbares göttliches Eingreifen, eine göttliche Proklamation der Strafe, welche alles leistet, was unsrer Theorie entspricht; sie zeigt ganz evident den symbolischen Charakter der Strafe und lehrt, daß die Verhängung der Strafe selbst der erste Akt der göttlichen Erbarmung ist.

Schon die Theophanie (I Mos. 3, 8 ff.), die Erscheinung Gottes als des Richters enthält einen Akt, der die Begnadigung einleitet; nachdem der Mensch Gott schauen durfte, sollte er nicht mehr sterben; wenn der

Anblick Gottes den Menschen nicht erdrückte, so mußte in diesem Anblick selbst schon Heilung liegen. Aus dem Paradiese ward nun zwar der Mensch verstoßen, aber die Erde ward ihm zur Arbeit angewiesen, zur harten Arbeit zwar, die aber ihren Segen in sich hat, denn sie bringt das Brod hervor, das alltägliche, das zugleich ein Sinnbild und ein Vorgeschmack ist von dem höheren Brode, der Himmelsspeise oder dem wahren Manna (Matth. 6, 11; Joh. 6, 31 ff.); die Geburtsschmerzen der Eva aber, was bedeuten sie anders als die inneren Wehen der geistigen Wiedergeburt, jene Bitterkeiten, von denen Seele und Leib erfüllt und erschüttert werden, ehe aus Reue und Buße der Friede der Wiederversöhnung oder wenigstens die Hoffnung auf den Heiland hervorgehen kann.

Als die Menschen das Gewand der Unschuld und der ursprünglichen Gnade verloren hatten und merkten, daß sie nackt waren, da bedeckten sie ihre Blöße mit Feigenblättern, die ihnen doch keine Verhüllung gewährten, und verbargen sich unter den Bäumen, die ihnen kein Verbergen bieten konnten; da gab ihnen Gott selbst eine andere Hülle und ein anderes Gewand; das war zunächst ein Gewand des Todes, ein Fell vom toten Tiere, mahnend an den eigenen Stand des Todes, und ein Gewand der Schmach, da das Gewand der ursprünglichen Herrlichkeit in ein Tierkleid verwandelt worden: aber dennoch bot es besseren Schutz als das Feigenblatt der Selbsthilfe, Gott selbst deckte ihre Scham und Schande zu; das ist der Anfang der Vergebung und ein Sinnbild für das Fell jenes Lammes, das einstens auf Golgatha geschlachtet werden

sollte, um der Menschheit das verlorne Kleid der Gnade und Unsterblichkeit zurückzugeben. Die Strafe also, die Gott verhängt und die allerdings auch gar nicht richtig verstanden wird, außer im Zusammenhange mit der ersten Verheißung der Erlösung, soll den Menschen vor dem Eintreffen der natürlichen und unmittelbaren Folgen der Sünde schützen; die Sünde brachte das Unglück, die Strafe legt den Weg zum Glücke. —

Die religiöse wie die bürgerliche Verfassung des alten Bundes ist schon ihrer ganzen Natur nach so sehr auf Symbolik und Typik angelegt und ist so sehr nur dunkle Andeutung dessen, was in einer helleren Zukunft der christlichen Heils- und Rechtsordnung verwirklicht werden soll, daß es nur weniger Andeutungen bedarf, um einleuchtend zu machen, daß auch die Strafe im mosaischen Gesetz sowohl nach ihrer religiösen als nach ihrer bürgerlich-kriminalistischen Seite symbolischen Charakter hat. Wir reden auch hier zunächst im Sinne der Offenbarung von derjenigen Strafe, welche den Zweck hat, die natürlichen Folgen der Sünde, also die Strafe im weitesten und unbestimmtesten Sinne abzuwenden. Als Strafe zugleich und als Akt der Erbarmung ist den Israeliten das Gesetz auferlegt, wie ein Joch auf den Nacken, um den unbändigen Sinn und Trotz des Menschen zum Gehorsam zu zwingen und den Menschen auf Grund der eigenen inneren Erfahrung zur Erkenntnis seiner Ohnmacht und seiner Sündhaftigkeit zu führen. Das Gesetz des Alten Bundes ist ein Symbol jenes heiligen Willens Gottes, der den Sündern drückend wird, den Erlösten aber eine süße

Last, gleichwie die Luft denen leicht ist, welche die normale Luftmenge in sich haben, schwer aber denen, die nicht normal atmen. Die Gesetze des A. T., welche für uns besonders bemerkenswert sind, können wir unterscheiden als Reinigungsgesetze, Enthaltsamkeitsgesetze und Opfergesetze. Sie alle haben in erster Linie den Charakter der Strafe. Die Befleckung der Seele soll gesühnt werden, und die auf körperliche (levitische) Reinheit lautenden Gebete weisen auf die geistige Reinigung hin. Der Sünde der Begehrlichkeit und des Sinnengenusses treten die Fasten-, Enthaltsamkeits- und Unterscheidungs-Vorschriften entgegen. Die Auflehnung wider Gott aber im engeren Sinne fordert die Opfer, blutige wie unblutige. Die Opfer bedeuten Tod und Vernichtung, die durch die Sünde verschuldet sind; sie bedeuten aber zugleich die Idee der Komposition und der Stellvertretung; anstatt des Lebens der Menschen verlangt Gott das Leben der Opfertiere, mit Beziehung darauf, daß die vorbildlichen Opfer ihre Erfüllung finden im Opfer Christi, der für uns das Lösegeld (compositio, Wergeld) der beleidigten Gottheit bezahlt hat. Die meritorische Wirkung des von Christus an unserer Statt bezahlten Lösegeldes liegt in dem von Christus geleisteten Gehorsam durch die Unterwerfung des eigenen Willens unter den göttlichen; ein Element des Gehorsams aber ist die Selbstentäußerung und Verdemütigung (Phil. 2, 7. 8), die der erschauernden und widerstrebenden Menschennatur abgerungene Anerkenntnis einer höheren Weisheit und einer unverbrüchlichen höhern Ordnung (Matth. 26, 37 ff.).

Von der bürgerlichen Strafrechtspflege des A. B.,

die ja im übrigen die gewöhnlichen Formen und Mittel der Kriminaljustiz mit den andern Völkern von ähnlicher Kulturstufe gemein hat, sollen hier für unsern Zweck als bezeichnend und eigentümlich nur zwei Punkte hervorgehoben werden. Fürs erste erscheint uns nämlich bedeutungsvoll die eigentümliche Fassung des sog. jus talionis II Mos. 21; III Mos. 24, 17 ff. Dem Ausdrucke nach könnte man hierin die roheste Form des Wiedervergeltungsrechtes finden: Auge um Auge, Zahn um Zahn, Wunde um Wunde; dem Zusammenhange nach aber ist die Ausdrucksweise des Gesetzes durchaus symbolisch. Zuerst ist darin die Pflicht der Ersatzleistung an den Verletzten oder Beschädigten enthalten; wer des Nächsten Auge zerstört, der soll wissen, daß er demselben ein Auge schuldig ist, wie der Todtschläger wissen muß, daß er den Angehörigen des Getödteten eine Buße nach dem Schätzungswert eines Menschenlebens schuldig ist. Kann ich dem Mitmenschen das verlorene Auge nicht mehr zurückgeben, so gäbe es allerdings keinen bezeichnenderen Akt meiner Bußgesinnung, als wenn ich mich nun selbst eines Auges beraubte, um mich dem Verletzten gleich zu stellen und am eigenen Leibe den Verlust zu empfinden, den der andere durch mich erleidet. Es ist denkbar, daß in einem einzelnen Falle die buchstäbliche Vollziehung des „Auge um Auge" die vollste und tiefste Wirkung übte, aber, was hier ganz entscheidend ist, nur als freiwilliges Opfer, keinesfalls in der Form, daß ein Scherge im Namen der menschlichen Auktorität ein gesundes Auge vernichtet. Denn abgesehen davon, daß nur der ideelle Wert eines freiwilligen Opfers für den Beschädigten eine Art von

Genugthuung enthalten und ihn versöhnen könnte, enthält es einen inneren Widerspruch, daß die menschliche Obrigkeit den moralischen Mangel in dem Charakter eines Uebelthäters durch körperliche Verkrüppelung oder Verstümmelung desselben ausgleiche und die moralisch Schwachen auch noch körperlich schwäche und leistungsunfähig mache. Die Vergeltungstheorie des A. B. als jus talionis deutet aber selbst wieder auf den großen Sühneakt hin, in welchem nicht bloß Auge um Auge, sondern Leben um Leben gegeben worden auf Golgatha in dem freiwilligen Opfertode des Einen Unschuldigen für die schuldigen Brüder, die vor Gott ihr Leben verwirkt hatten.

Der zweite Punkt ist die Strafe der Ausstoßung aus dem Volke. Hebr. 13, 11. 13 ist angedeutet, daß in der Ausstoßung Christi und der Kreuzigung auf der Schädelstätte eine besondere Vorschrift des a. tl. Sündopfers, das Hinausbringen des Opfertieres außerhalb des Lagers (III Mos. 4, 12. 21) erfüllt worden. Aber auch im eigentlichen Strafverfahren begegnet uns das Ausstoßen aus dem Lager oder der Stadt (V Mos. 17, 7; III Kön. 27, 13, Apgesch. 7, 57) als symbolische Handlung, bedeutend die Ausscheidung des Unheiligen aus der Gemeinde der Heiligen, das Abbrechen der Religions- und Volksgemeinschaft mit dem Frevler. Die Hinrichtung in Form von Steinigung ist da nur gleichsam die notgedrungene Bestätigung der vollzogenen Exkommunikation, die körperliche Form, welche hinfällig wird und durch ein ihr substituiertes Opfer ersetzt werden kann, wenn die Buße selbst geistig erfüllt und die Sünde durch den Tod des Einen Mittlers gesühnt ist.

Im Neuen Testament finden wir die Idee der Strafe in verschiedenen Gedankenverbindungen. Als Zentraldogma steht die Lehre da, daß Christus die Strafe leidet für die schuldige Menschheit. Der Sold der Sünde ist der Tod (Röm. 6, 23); Christus hat darum den Tod erlitten, den wir verdient. Allein der Schluß, daß nun der Tod, die Todesstrafe im weitesten Sinne des Wortes, das eigentliche Aequivalent für die Menschenschuld sei, ist voreilig und beruht auf einer unbewiesenen Voraussetzung. Ganz abgesehen davon, daß nach den angesehensten Theologen die Erlösung der Menschheit auch durch ganz andere Akte der göttlichen Barmherzigkeit als durch die Dahingabe des eingebornen Sohnes hätte bewirkt werden können, hat der Opfertod Christi nicht bloß den Charakter einer Strafe (malum passionis) sondern auch eines Verdienstes (bonum actionis). Man hat die Frage aufgeworfen, ob das Versöhnungsopfer Christi direkt Gott oder aber die Menschheit zu versöhnen den Zweck habe, ob also durch den Opferakt Christi Gott der Vater zur Gnade umgestimmt werde, oder ob, da der Liebeswille in Gott ja nie aufgehört oder geruht hat, der Mensch durch Christi Liebesopfer für die Versöhnung gestimmt, d. h. zur inneren Einsicht, Bußgesinnung und Liebesreue geführt werde. Nach unserer Ansicht gehört beides wesentlich zusammen wie Grund und Folge. Darum enthält der Opfertod Christi für uns weit mehr als ein bloßes Aequivalent für die vom Menschengeschlecht verwirkte Strafe des geistigen Todes mit ihren ewigen und zeitlichen Folgen; jedenfalls aber sollte der Tod Christi das Ende der Strafe sein und fortan gelten daß „Gott nicht den

Tod des Frevlers will, sondern daß er sich bekehre und lebe" (Jerem. 33,11).

In zweiter Linie käme in Betracht die Strafe derer, an denen das Blut Christi verloren ist, der Unbußfertigen, welche entweder in das Gnadenreich Christi nie eingetreten oder aber von diesem Reiche wieder abgefallen und der endgiltigen Exkommunikation verfallen sind. Bezüglich dieser Strafe verweisen wir auf das über die Strafe der gefallenen Engel Gesagte. Die n.tl. Ankündigung der Strafe der ewigen Verwerfung ist vornehmlich in der Rede vom letzten Gericht Matth. 23,31 ff. enthalten.

In dritter Linie erscheint uns bemerkenswert die Wirkung des Strafleidens und Sühnetodes Christi in Anwendung auf die einzelnen Gläubigen. Zweck und Ende der Strafe ist erreicht mit der Sündenvergebung durch die Taufe auf Grund der Buße. — Wir lassen dabei die übrigen dogmatischen Momente, durch welche die Gotteskindschaft bewirkt und die Einpflanzung des gläubigen Christen in den mystischen Leib Christi vollzogen wird, außer Betracht. — Jedenfalls setzt die Sündenvergebung eine Buße des Sünders, nicht die alleinige Bußleistung des Mittlers voraus; und auch nach eingetretener Versöhnung findet nicht eine sofortige Zurückversetzung in den ursprünglichen Stand der Gerechtigkeit und Heiligkeit statt, sowie auch die Erde nicht wieder Paradiesesgestalt annimmt. Weder ist der natürliche und geschichtliche Zusammenhang des neuen Menschen mit der alten Welt und mit den natürlichen und geschichtlichen Folgen und Wirkungen des Bösen in der Welt vollständig aufgehoben, noch ist der Getaufte

nun auch aller menschlichen Gebrechlichkeit und Anfechtung ledig. Auch der Erlöste trägt daher noch etwas von den Folgen des alten Sündenverhängnisses, von dem „alten Menschen“ an sich und der Gebrechlichkeit des Fleisches ist auch der Gerechte unterworfen in der sog. peccata levia quotidiana. Es liegt nun zwar im Zwecke und im Bereiche der Erlösung durch Christus, daß der Erlöste mehr und mehr mit Hilfe der Gnade durch eigene sittliche Arbeit den Zustand der vollen Freiheit von der Sünde sich erringe; aber immerhin gibt es zwischen dem Augenblick des Eintrittes in den Stand der Versöhnung und zwischen dem Endpunkte des menschlichen Lebens verschiedene Stadien, in welchen Anfechtung, Sünde, Strafe auch wieder den Erlösten treffen.

Die theologische Lehre unterscheidet nun zwischen der ewigen und der zeitlichen Sündenstrafe, und erklärt dies dahin, daß, nachdem die ewige Strafe im Sakramente getilgt worden, doch noch zeitliche Strafe übrig bleibe, welche teils aus dem früheren Zustand der Ungerechtigkeit als Sündenfolge in Form von verschiedenen irdischen Uebeln übernommen, teils nach der Bekehrung durch neue Sünden der Schwachheit verschuldet worden und welche nun entweder während des irdischen Lebens durch Werke sittlicher Arbeit, Unterwerfung unter die kirchliche Bußerziehung, geduldiges Leiden und werkthätiges Lieben getilgt, oder aber im jenseitigen Reinigungsorte gebüßt werden müssen. Hier setzt nun die kirchliche Bußdisziplin ein, welche die theologische Lehre von den ewigen und zeitlichen Sündenstrafen in ein praktisches System bringt, die Strafen und Bußen klassifiziert und über die Schätze der gött-

lichen Barmherzigkeit verfügt. Die Kirche wird Verwalterin der göttlichen Strafgerechtigkeit gegenüber von denen, die innerhalb der christlichen Gemeinschaft straffällig geworden sind.

Aber auch hier muß wieder betont werden, daß die Kirche dieses ihres Amtes wesentlich nur symbolisch waltet, sofern es sich um die Sündenstrafen im allgemeinen und nicht etwa bloß um die spezifisch gegen die kirchliche Gemeinschaft verschuldeten Strafen handelt. Symbolisch ist vor allem die Exkommunikation, welche die Kirche über diejenigen verhängt, welche durch die schwere Sünde sich ideell von der Gemeinschaft Christi wieder ausgeschlossen haben. Noch mehr haben die von der Kirche dem Pönitenten für schwere Sünden auferlegten und die zu freiwilliger Bußleistung für läßliche Sünden empfohlenen Strafübungen symbolischen Charakter, womit wir jedoch die meritorische Bedeutung dieser Bußleistungen nicht antasten, nur daß das Verdienst oder die Frucht der Bußwerke nicht dem menschlichen Werke als solchem, sondern vielmehr seiner symbolischen Beziehung auf das Bußleiden Christi zugeschrieben wird. So leugnen wir auch nicht die göttliche Bestätigung der von der Kirche auferlegten Bußen und Absolutionen oder ein gewisses Verfügungsrecht der Kirche über den „Gnadenschatz der Kirche". Dennoch bestehen wir darauf, daß das kirchliche Rechtsverfahren seine Bedeutung nur gewinnt als irdische Nachbildung der Akte der göttlichen Gerechtigkeit und Erbarmung.

Verweilen wir noch einen Moment bei dem meritorischen Charakter der menschlichen Bußleistung, so

entsteht die Frage, worin das eigentlich sühnende Moment derselben gelegen sei oder wie der Mensch die über ihn verhängte Strafe ableiste. Hiefür lehrreich ist Luk 23, 29—34, Verheißung des Paradieses an den reumütigen Schächer. Zur kirchlichen Auslegung dieser Stelle verweisen wir darauf, daß das kirchliche Brevier unter den officia ex indulto ein officium boni latronis hat (24. April. Ed. Mechlin.), also dem bekehrten Schächer am Kreuze die Ehren der Altäre zuerkennt. So intensiv wirkte demnach das Wort der Gnade vom Kreuze Christi herab auf den reumütigen Verbrecher, daß in einem kurzen Moment ihm Sünde und Sündenstrafe getilgt worden. Will man hierin den ersten „Ablaß", von Christus selbst erteilt, erblicken, so steht unsererseits dem nichts im Wege, obschon man im gewöhnlichen Sinne unter „Ablaß zeitlicher Strafen" einen von der Kirche ausgehenden Gnadenakt, Erlassung von Kirchenstrafen oder ihres Aequivalents, versteht. Wie man die Begnadigung des Schächers näherhin nennen möge, wir werden sie nur verstehen, wenn wir annehmen, daß sie auch im ganzen Wesen des Schächers, d. h. in seinem Seelenzustand motiviert war; wir erblicken nämlich in dem ganzen Vorgang der Bekehrung des Schächers ein so intensives Werk der Selbsterkenntnis, Reue, Heilessehnsucht und Heileshoffnung, daß um dessentwillen die Gerechtigkeit Gottes entwaffnet und der sofortigen Begnadigung Raum geschaffen wurde. Vollständiger Nachlaß aller Sünde und Strafe, ausgenommen die bis zum leiblichen Tod dauernde natürliche oder bürgerliche Folge des Verbrechens, d. i. die noch zu vollendende Marter am Kreuze, dies ist das Resultat

des intensiven geistig sittlichen Vorgangs in seiner von Reue erfüllten Brust; wir rauben der frei waltenden Erbarmung Christi nichts von ihrem Glanz und Werte, wenn wir einen innerlichen und wesentlichen Zusammenhang zwischen dem intensiven Reuewerk des Verbrechers und der Verheißung des Paradieses annehmen. Wir können überhaupt den Strafprozeß in der göttlichen Heilsoffenbarung nur an jenen Vorgängen studieren, in denen mit dem strafenden Eingreifen Gottes zugleich das Ende der Strafe, die Buße und Verzeihung eintritt. Ein einziger Blick des Herrn auf seinem Leidensgange (Luk. 22, 61) war für Petrus Strafe genug, um in tiefster Seele erschüttert und mit Reue, aber auch mit Trost und Vertrauen erfüllt zu werden, weil in dem Blicke Jesu nicht Zorn und Verwerfung, sondern trauernde Liebe enthalten war. Es ist nicht notwendig, diesen Gedanken noch mit weiteren Beispielen von Sündenstrafe und Buße, z. B. dem König David, dem verlorenen Sohn im Evangelium, der reuigen Magdalena zu illustrieren. Die Strafe ist überall Symbol und Ankündigung der göttlichen Erbarmung.

2.

Wenn wir nun das Axiom geltend machen, daß die menschliche Strafgerechtigkeit der göttlichen ähnlich werden müsse, so haben wir zunächst die kirchliche Buße und Strafe im Auge und beschränken uns auch hier der Kürze halber auf die Bußdisziplin im engeren Sinne, wie sie Gegenstand des forum internum ist; und zwar liegt uns ob, den Geist der kirchlichen Bußdisziplin verstehen zu lernen, indem wir sowohl die geschichtliche

Entwicklung derselben als das heute geltende Recht als feststehende Anhaltspunkte voraussetzen [1]. Es ist zum voraus klar, daß alle kirchlichen Einrichtungen im einzelnen denselben Zweck verfolgen, wie die Offenbarung Gottes im ganzen, nämlich den Sünder zur Buße zu führen und dadurch der göttlichen Erbarmung teilhaftig zu machen. Das kirchliche Bußgericht nun setzt voraus, daß die Kirche es in ihrer Macht und in ihrem Auftrage habe, die durch die Sünde verdienten göttlichen Strafgerichte von den Gläubigen abzulenken, indem sie dieselben der Früchte des Opfertodes Christi teilhaft macht. Die Strafgerichte aber enthalten zeitliche und ewige Strafe; der wichtigste und entscheidenste Erfolg besteht nun in der Abwendung der ewigen Strafe durch das Sakrament der Rechtfertigung; zeitliche Strafen aber bleiben möglicherweise noch übrig zum Teil als natürliche Folgen der Sünde, welche, im Geiste der Buße ertragen, sich selbst wieder in Bußübungen verwandeln und meritorischen Charakter haben, teils als poenae vindicativae unter der Voraussetzung, daß auch bei an-

---

1) Neueste Litteratur hierüber: Palmieri, De poenitentia. Rom. 1879. — K. lex. 2. Aufl. s. v. „Buße“ (Wildt) und „Bußdisziplin“ (Funk). — H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. Mainz 1883. — Schmitz, Die Gefängnisstrafe in ihrer Beziehung zur Bußdisziplin. Katholik 1884 I S. 484 ff. — Schmitz, Kanonische Kirchenbuße und Ablaßerteilung. Katholik 1885. I S. 349 ff. — 447 ff. 617 ff. — Chr. Meurer, Kirchenbuße und Ablaß. Archiv für K. R. 57 B. S. 385 ff. — Fr. Behringer, Die Ablässe, 9. Aufl. (nach A. Maurel und J. Schneider) Paderb. und Münster 1887. — Fr. Lorinser, Verwaltung des h. Bußsakraments. 2. Aufl. Bresl. 1883. — A. Tappehorn, Anleitung zur Verwaltung des h. Bußsakraments. 3. Aufl. Dülmen 1886.

gestrengter Thätigkeit des reumütigen Sünders doch noch nicht jene Vollkommenheit der Bußleistung erreicht werde, welche dem reumütigen Schächer das Paradies aufgeschlossen hat. Gleichwie die Kirche nun die Macht hat, durch die Taufe, oder bei den nach der Taufe wieder in schwere Sünde Gefallenen durch das Bußsakrament die Nachlassung der ewigen Strafe zu verkünden, beziehungsweise zu erteilen, so stehen ihr auch Mittel zu Gebot, um die auch nach der Vergebung der schweren Sünden durch das Sakrament noch übrig bleibenden zeitlichen Strafen (poenae vindicativae) zu tilgen. Darum hat die kirchliche Bußdisziplin zwei Aufgaben, die Sünder zur Buße zu führen, und die von schwerer Sünde und ewiger Strafe Losgesprochenen zu solchen sittlichen Uebungen anzuleiten, wodurch die täglichen Unvollkommenheiten und die auf Grund mangelhafter Bußleistungen noch zurückgebliebenen zeitlichen Strafen gesühnt werden. Die Anleitung kann eine indirekte und eine direkte sein; die erstere bezieht sich auf alle jene sittlichen Uebungen, die der Erlöste aus freiem innerem Trieb und Bußgeist auf sich nimmt, um das Werk der inneren Reinigung und Befestigung durch Werke der Enthaltsamkeit, Frömmigkeit und Nächstenliebe zu fördern; in dem meritorischen Charakter, der solchen Werken zukommt, ist von selbst auch eine gewisse Sühnkraft und Bußleistung für zeitliche Sündenstrafen wie für die täglichen Schwachheitssünden enthalten, und die Anleitung der Kirche besteht in dieser Beziehung vornehmlich darin, den freiwilligen und von subjektiver Willkür eingegebenen Leistungen und Uebungen Methode aufzulegen und Ziele anzuweisen, die Askese nach den Grundsätzen der Heiligen

und nach den Beispielen der großen Vorfahren in ein System zu bringen. Die direkte Anleitung zur Bußleistung aber besteht darin, daß die Kirche Sünden und Sündenstrafen als von Gott bestellte Verwalterin der in der Erlösung erschlossenen Gnadengeheimnisse vor ihren Richterstuhl zieht, und zwar mit der Wirkung, daß einem bestimmten Maße von seiten der Kirche auferlegten Bußleistungen auch ein bestimmtes Maß von Nachlaß der vor Gott verschuldeten poenae vindicativae entspricht. Eine Ergänzung hiezu liegt in der Lehre, daß die im irdischen Leben nicht gebüßten zeitlichen Sündenstrafen dem Menschen vorbehalten bleiben, um im jenseitigen Reinigungsorte gebüßt zu werden.

Hier muß nun aber doch einmal darauf aufmerksam gemacht werden, daß die christliche Lehre von Sünde und Sündenstrafe und Buße von unberufenen Händen über Gebühr ins Grobe gezogen und dadurch immer schlimmeren Mißverständnissen ausgesetzt wird. Man vergesse nicht, daß die Theorie von den zeitlichen Strafen als poenae vindicativae — neben den natürlichen Folgen der Sünde — ebenso wie die daraus sich ergebenden Vorstellungen vom Aufenthalt im Purgatorium aus der kirchlichen Praxis von den Theologen abstrahiert ist, unbekümmert darum, ob nicht eine gar zu realistische Theorie, die auf einer nach verschiedenen Kulturepochen verschiedenen Praxis aufgebaut wird, auch wieder schädigend auf die Praxis selbst zurückwirken möchte. Wir möchten, allen Ernstes, die Erfahrungen mit dem Ablaßhandel, der uns zur Zeit der Reformation so schwere Nachteile gebracht hat, nicht noch einmal machen.

Ein Fehler in der genannten Theorie liegt darin,

daß man sich gewöhnt hat, in der Sündenstrafe ein förmliches Aequivalent für das ideelle und reelle Sündenübel zu erblicken. Zu dieser Annahme fehlt es uns aber an den zwingenden theologischen und ethischen Gründen. Wir kommen über den Begriff einer gewissen Anpassung der Strafe an die Größe der Sünde kaum hinaus; die Strafe zu bemessen nach der objektiven Größe der Schuld, nach dem Effekt der Sünde in Beziehung auf Gott und die sittliche Weltordnung — dafür fehlt uns jedes Augenmaß und jeder streng wissenschaftliche Anhaltspunkt; wenn von einem Ebenmaß zwischen Schuld und Strafe geredet werden will, so kann die Schuld nur im subjektiven Sinne, nach den in dem inneren Wesen des Sünders erzeugten Wirkungen abgemessen werden.

Wir betonen auch hier wieder, daß wir vor Glaubensgeheimnissen stehen, zu deren Erklärung unter Umständen auch Vorstellungen und Ausdrücke notwendig sind, welche nicht das ganze Wesen der Sache enthalten; es mag also eine Wahrheit darin liegen, daß der Größe der Sünde auch ein adäquates Maß von poena vindicativa entspreche; dadurch soll wenigstens einer andern Meinung, als ob die Strafe durchaus nur als poena medicinalis gelten und damit der Charakter als malum passionis ganz aufgeben müsse, entgegengetreten werden.

Suchen wir nun den Geist der kirchlichen Bußdisziplin zu ermitteln, so begegnet uns als erstes Moment zwar auch scheinbar eine Wiedervergeltung; wer durch Unenthaltsamkeit gesündigt, sollte durch Enthaltung vom Erlaubten, wer durch Aneignung ungerechten Gutes gefrevelt, durch Spenden irdischen Gutes,

wer aus Stolz gefehlt, durch öffentliche Verdemütigung, und wer aus Weltsinn und Mangel an religiösem Eifer gesündigt, durch gesteigerte Gebetsübung büßen. Aber das war doch nicht nach dem jus talionis gemeint; sondern wie man zum vollen Begriff der Kirchenbuße eigentlich die Zusammenfassung aller der genannten Bußwerke forderte, so konnte auch wieder eines für alle gelten; man berechnete mehr die meritorische Wirkung des einzelnen Werkes, als die besondere Beziehung desselben zur Qualität der dadurch gebüßten Sünde; man könnte sagen, daß man mehr die Zeitlänge der Kirchenbuße und die Quantität der Bußleistung, als die Qualität und die psychologische Wirkung in Rechnung brachte. Nur darf man nicht meinen, als ob je in der Kirche über dem äußerlichen Moment der Strafdisziplin die übrigen sittlichen Faktoren, die für die Erbauung des Reiches Gottes in den Seelen maßgebend sind, vergessen worden wären.

Als zweites Moment nennen wir die allmählich eintretenden Erleichterungen der strengen Kirchenbuße. Zu allernächst kommt uns schon die Beobachtung entgegen, daß die beim Beginn der Buße festgesetzte Frist in demselben Verhältnisse abgekürzt wurde, als der Pönitent intensive Aeußerungen heiligen Bußernstes an den Tag legte. Also die intensive Buße kann die extensive Bußarbeit ersetzen. Sodann finden wir den libellus pacis, den Friedensbrief des Martyrers, dessen Intercession imstande ist, die Bußzeit eines Pönitenten zu verkürzen; es ist die Idee der Gemeinschaft der Heiligen, mit der Folge, daß das Werk und Verdienst des einen vermöge einer religiös-ethischen Gemeinschaft dem andern zugerechnet werden

kann. Die vertrauensvolle Anrufung eines um Christi willen Gemarterten war schon selbst ein intensiv kräftiges Gebet und ein meritorischer Glaubensakt. Sodann gehört hieher der Ablaß als Nachlassung der zeitlichen Kirchenstrafen um jener Verdienste Christi und der Heiligen willen, welche im sog. Gnadenschatze der Kirche niedergelegt und den kirchlichen Obern zur Verwaltung anvertraut sind. Auch der Ablaß beruht auf den zwei Gedanken, erstens von der Gemeinschaft der Heiligen und einer Uebertragbarkeit der Verdienste der Vollendeten auf diejenigen, die noch der Vollendung harren, und zweitens von dem intensiven Bußakte, welcher in der Absicht und in dem Unternehmen der Gewinnung eines Ablasses enthalten ist. Denn daran müssen wir festhalten, daß der Ablaß religiös und sittlich nur verständlich ist, wenn eine innere Beziehung hergestellt wird zwischen der sittlichen Leistung des den Ablaß Gewinnenden, den sog. Ablaßwerken, und der ihr entsprechenden Zuwendung von Strafnachlaß aus den überfließenden Verdiensten Christi und der Kirche. Es soll damit kein Eingriff in die kirchlichen Jurisdiktionsrechte gemacht werden; aber gleichwie der Ablaß nur sittlichen Wert hat, wenn dadurch das sittliche Leben und der religiöse Eifer für die Zukunft gefördert wird, so findet er auch seine Rechtfertigung nur, wenn er in einem intensiven sittlichen Akte begründet ist. So haben auch alle päpstlichen Akte, wodurch in neuester Zeit die Gnadenschätze der Kirche in Jubiläen u. s. w. geöffnet wurden, den ausgesprochenen Zweck, die Gläubigen zum rechten Bußgeist zu erwecken, so daß dann die aus diesem Geiste hervorgehenden Ablaßwerke ihre volle Wirkung üben können. Es ist also

der Ablaß wesentlich Linderung der strengen Bußübung, aber motiviert durch eine religiös gesteigerte sittliche Arbeit. Ebenso gehört hieher die Idee der Stellvertretung im Bußwerke und die Idee der Redemption, des Loskaufs von der Strafe durch Geld. Beides ist selbstverständlich moralisch nur möglich, wenn der eigentliche Zweck der Buße, die innerliche Entsündigung und Bekehrung, schon als eingetreten vorausgesetzt wird; daß dann ein persönlich Schuldiger und Bußpflichtiger für die von der Kirche auferlegte Buße sich der Bußleistung eines anderen bedient oder die körperliche Buße durch einen Kaufpreis ersetzt, das gibt uns eben einen Wink darüber, wie die Kirche die von ihr auferlegte Buße angesehen wissen wollte.

Man kann die Praxis der Kirche im Bußwesen verschiedener Orte und Zeiten auch auf den pädagogischen Charakter der christlichen Kultur beziehen. Wo die Kirche es mit widerspenstigeren Geistern, verwilderteren Herzen, ungeschlachteren Naturen zu thun hat, da muß sie, um des rechten Eindrucks nicht zu verfehlen und den ganzen Ernst ihrer Sache kund zu machen, mit drastischeren Mitteln, mit sinnlich empfundenen und sichtbar wirkenden und schreckenden Strafen einschreiten, oder sie muß längere Bußfristen ansetzen und die Frevler das ganze Gewicht des Zornes fühlen und all das entbehren lassen, was Gutes und Beglückendes aus der Gemeinschaft der Kirche den Gläubigen erfließt; wer nicht hören will muß fühlen. Andere Naturen aber sind so angelegt, daß es der schweren öffentlichen Demütigung, der empfindlichen Züchtigung oder der drastischen Verweisung aus dem Paradiese des

kirchlichen Friedens nicht bedarf, um ihre Seele zu erschüttern und ihr Gebein mit Reue und Zerknirschung zu peinigen; die Sünde selbst wirkt in ihnen Demut, und der Stachel des Selbstvorwurfs und der inneren Pein dringt so tief ein, daß sie eher des Trostes als der niederschlagenden Züchtigung bedürftig sind. Darum sollte niemals *eine* Form der Bußdisziplin für alle gelten; man hat es immer gewußt, daß man zwischen Sünder und Sünder, Büßer und Büßer unterscheiden müsse.

Endlich ist zum Verständnis der kirchlichen Disziplin zu wissen notwendig, daß das Moment der *freiwilligen Bußleistung* als eine Ergänzung zu der eigentlichen *Strafleistung* hinzutritt. Wenn wir von den Fällen absehen, wo gewisse kanonische Strafen mit eigentlichem Zwang, Gefängnis, Einweisung in ein Kloster u. dgl. vollzogen wurden und wo wenigstens für die gewöhnliche Betrachtungsweise die Strafe invito animo vollzogen wurde, setzt nicht nur die Uebernahme der Kirchenbuße einen freiwilligen Akt voraus, manchmal geradezu eine Vereinbarung über eine bestimmte Form der Buße, Wallfahrt, Kreuzfahrt, Erbauung einer Kirche zur Sühne eines gegen die Religion begangenen Frevels u. dgl., sondern das freiwillige Werk kommt der kirchlich auferlegten Buße zuvor und tritt an deren Stelle; und auch diese freiwilligen Werke haben sühnende, strafetilgende Kraft; hieher gehören freiwillige Kasteiung, Almosen, Stiftungen, Unterstützung kirchlicher Unternehmungen, manche Werke der Satisfaktion und Restitution für ungerechte Gewaltthaten, Bußfahrten, Werke der Barmherzigkeit, ganz besonders der Eintritt in ein Kloster;

die Profeßablegung in einem kirchlich approbierten Orden gilt schon selbst als Aequivalent für Gewinnung eines vollkommenen Ablasses [1]). Nicht jede Buße wird zu dem Zwecke unternommen, um Sündenstrafen abzubüßen, wenn nicht in dem ideellen Sinne, daß die Buße eines Schuldlosen von Gott angenommen wird für die Schuldigen; aber jede Strafe kann durch freiwillige Buße gesühnt werden.

Lassen wir als bloße Phantasiegebilde die Erzählungen der Schauer-Romantik von den lebendig Eingemauerten oder den in Ketten Geschmiedeten zur Seite liegen, so finden wir zwar allerdings auch in der mittelalterlichen Kirche noch einen Geist strenger Zucht, der es ernst nahm mit dem Bestreben, die stolzen Nacken der Gewaltthätigen unter das Sittengesetz zu beugen und dem verletzten Rechte Genugthuung zu verschaffen; aber immer noch war, was die Kirche als Strafe für schon verziehene Sünde auferlegte, weniger hart und streng, als was ernste Büßer für schwere Frevel freiwillig übernahmen.

Vergleichen wir damit den Bußgeist und die Verwaltung des Bußsakramentes in neuerer Zeit, so muß man sich zwar zunächst auch hüten, über sittliche Vorgänge, von denen nur ganz äußerliche Umrisse der Beobachtung zugänglich sind, ein vergleichendes Urteil zu sprechen. Die plastische Sprache des mittelalterlichen Gerichtswesens ist nicht immer wörtlich, sondern eben auch symbolisch zu verstehen; und umgekehrt würden sich diejenigen täuschen, welche im heutigen Volke überall

1) cf. Collette, Fr. Rob. O. Cist., Religiosae professionis valor satisfactorius. Leodii 1887.

nur Weichlinge im Thun und Büßen finden wollten. Aber ein Zug der Milde geht durch unser heutiges Bußwesen, und es könnte zuweilen scheinen, daß es auf Weichlinge berechnet wäre. Nicht nur wird der Schwerpunkt der Buße mehr in das forum internum als externum verlegt, wird die Absolution von Zensuren und Reservationen erleichtert, sondern auch im sakramentalen Bußgerichte selbst wird mehr das innere als das äußere Werk in die Wagschale gelegt. Nicht je leichter die Sünde, sondern je tiefer die Reue und die Bereitheit zu jeder Art von Genugthuung, desto leichter die vom Beichtvater auferlegte Buße. Je mehr innere Zerknirschung, freiwillige Demütigung und Aufopferung, je mehr in christlicher Geduld ertragene Leiden und Heimsuchungen, desto milder lautet das strafende Wort des Bußpriesters. Je mehr Eifer das gläubige Volk in Werken der Religiosität und Teilnahme an den großen Interessen der Kirche Christi an den Tag legt, desto mehr kommt die Kirche mit Ablässen, Jubiläen u. dgl. dem guten Willen der Gläubigen entgegen. Und alles in allem genommen bestreiten wir entschieden, daß unser heutiges Geschlecht an kirchlichem Sinn und an Geist der Strenge, des inneren Ernstes und der Bußgesinnung hinter irgend einem früheren Jahrhundert zurückstehe. Wo immer aber uns der wahre innere Bußgeist begegnet, so ist es ganz angemessen, daß der „Zweck der Strafe ihr Ende" ist. Man denke daran, daß heute der Gang zum Beichtstuhl in einem ganz anderen Sinne ein Akt freiwilliger Demütigung und Unterwerfung ist als je früher, daß er meist für sich allein schon als ein Zeichen

intensiver Reue und Bereitheit zur Satisfaktion gelten kann; war es früher der Standpunkt der Furcht, so ist es jetzt der der Liebe; caritas autem timori praefertur.

3.

Anders als die Kirche straft die Welt. Wenn wir auch hier Strafe nennen, was als natürliche Folge der Sünde eintritt, so trägt zunächst auch sozusagen jede Sünde die Strafe in sich, und es wäre thöricht, dies gering zu achten, da für den Weisen die natürlichen Strafen der Sünde belehrend genug sind. Aber neben den natürlichen gibt es zufällige Strafen der Sünde. Die Welt läßt uns unsere Gebrechen und Fehler schwer genug büßen, freilich nach einem sehr ungleichen und unsicheren Maßstabe; sie straft uns weniger für die eigentlichen Sünden, namentlich wenn dieselben dem Geiste der Welt entgegenkommen, den Vorurteilen der Leute schmeicheln oder zu den Modethorheiten gehören, als sie sich an uns rächt für unsre natürlichen Gebrechen, für unseren Mangel an Liebenswürdigkeit, für unsre Verachtung gegen sie, ja manchmal für solche Tugenden, die dies in den Augen der Welt nicht sind. Ja die Welt ist in ihren Strafurteilen unerbittlich und unversöhnlich; man denke nur an die Strafe der bürgerlichen Ehrlosigkeit oder Infamie, welche sie allenfalls über ganze Geschlechter und Stände verhängt, noch über die Enkel um der Sünden der Ahnen willen. Sind dann die Verstöße gegen Recht und Brauch der Welt derart, daß der Volkswille wirklich glauben kann im Namen einer höheren Gerechtigkeit strafen zu müssen, dann pflegt die Strafe ausgesucht grausam zu sein. Die Volksjustiz — Lynch-

justiz — fällt geradezu in den Exzeß, sie ist Rache ohne das versöhnende Element, welches nach unserer früheren Darstellung in der Strafe enthalten ist. Und gleichwie es dem Sünder besser ist, in die Hände Gottes, als in die Hände der Menschen zu fallen, so ist es dem Gesetzesübertreter besser, den von rechtswegen verordneten Richter, als den Zorn der Volksjustiz gegen sich zu haben.

Die alte Mythologie wie die alten heidnischen Volksrechte zeigen uns ein Strafverfahren, in welchem noch Rache und Strafe ungeschieden nebeneinander stehen. Aber schon diese primitive Form der Strafe hat auffällig symbolische Formen. Tantalus, der im Angesichte der lockenden Genüsse stets getäuscht schmachtet, Ixion auf das ewig rollende feurige Rad gebunden, Sisyphus, der den stets wieder niederrollenden Felsblock zu Berge wälzt, die Töchter des Danaus, welche Wasser in das durchlöcherte Faß schöpfen, Midas, dem Speise und Trank sich in schnödes Gold verwandeln — sie büßen die Rache der Götter ebenso in sinnbildlicher Weise, wie im alten deutschen Rechte der Baumverderber, dem die Hand auf dem Stumpfe des abgehauenen Baumes abgehauen wird. Ja es ist durchaus wahrscheinlich, daß eine Reihe von Strafandrohungen alter Volksrechte wie z. B. das Durchpflügen eines Frevlers am Markstein seines Nachbars, das Werfen des Verbrechers unter den Götterwagen (ursprüngliche Idee des Räderns), das Eintreiben eines Pfahls durch die Brust einer lebendig vergrabenen Kindsmörderin, ursprünglich lediglich symbolisch gemeint waren und in dieser Form nicht wirklich vollzogen wurden.

Begreiflicherweise lehnte sich die im Namen der

Obrigkeit verhängte Strafe geschichtlich an die Formen der Volksjustiz an, obschon die Gesichtspunkte eines im Namen einer höheren Gerechtigkeit waltenden Richters vielfach andere sein mußten, als die der Volksrache. Dem Richter kommt es auf öffentliche Sühne, auf das Wohl des Gemeinwesens und auf Ausgleichung des Unrechts an, welches an den unter dem Schutze der Gesetze stehenden Bürgern begangen worden ist. Aber auch auf die Person des Frevlers. So lange die Rechtspflege ihre Formen von der Volksrache entlehnt, geht sie wie diese direkt auf Vernichtung des Frevlers, den man lediglich „seinem verdienten Geschicke" überläßt; da waltet noch das rohe Dreinschlagen, wenn nicht gar das erbarmungslose Peinigen, die Augenweide an den verlängerten Qualen eines gefallenen Mitmenschen. Auf dieser Kulturstufe scheut man sich nicht, den bewußtlosen oder unabsichtlichen Gesetzesübertreter peinlich zu richten und selbst den Geistesgestörten hinzurichten [1]). Ein Fortschritt ist es, daß auch die Person des Frevlers noch den Schutz des Rechtsstaates genießt, daß man ihm ein Recht der Verteidigung einräumt, daß man nur die Schuld und nicht die That bestraft, und daß man auch im Schuldigen noch den Menschen erkennt, gegen den man sittliche Pflichten hat. Immerhin wird schwerlich zu leugnen sein, daß die Todesstrafe der primitiveren Strafmethode der Volksrache ursprünglich angehört (I Mos. 4, 14), wenn man ihr auch in der Folge reinere Motive sittlicher und religiöser Art unterlegt hat.

Aehnlich in der Wirkung wie das Prinzip der Rache

1) Eine Analogie hiezu bieten die „Tierprozesse," denen wir im früheren Mittelalter begegnen.

in der Strafe stellt sich das Prinzip der Gegenwehr wider die ordnungsfeindlichen Elemente in der menschlichen Gesellschaft heraus. Die Gegenwehr wird im Handumdrehen zur Notwehr, zum Kampfe bis aufs Blut. Der Krieg gewöhnt an den Anblick des Menschenblutes, und die Hinrichtung kriegsgefangener Feinde — teilweise im Ritus des Menschenopfers — erscheint als Forderung der Selbsterhaltung des Siegers, damit nicht der Same eines künftigen Geschlechtes von Rächern übrig bleibe. Es ist begreiflich, obgleich es kurzsichtig ist, die Todesstrafe als das beste Mittel zu betrachten, um den Feind der Gesetze, der Götter und der Menschen unschädlich zu machen; kurzsichtig, denn je grausamer und willkürlicher das Prinzip der Vernichtung des Gegners verfolgt wird, desto glühender brennt das Verlangen und desto drohender steht die Verheißung da: Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor!

Der Gedanke des Selbstschutzes vor einem gefährlichen Gegner der Rechtsordnung erzeugt sodann in humanerer Form die Verbannung; in ihr finden wir zugleich wieder ein symbolisches Element. Der Ausgestoßene, der nach dem Brauche der alten Welt rechtlos im fremden Lande irrt und der Gunst oder Ungunst des Fremden preisgegeben ist, soll im Elend der Fremde der Freuden der Heimat gedenken, die er durch Frevel gegen sein Land und Volk selbst verwirkt hat. Mag dann auch das Land der Verbannung kein Land rechts- und sittenloser Barbaren mehr sein, so wird die Strafe doch auch jetzt noch ähnlich wirken, wie auf den großen Florentiner, der es erfahren hat:

„. . . . wie so bitter schmecket
„das fremde Brod, und wie so herb der Pfad ist,
„den man auf fremden Stiegen auf- und absteigt".

Immerhin gab es wohl noch zu Dante's Zeit keine völkerrechtliche Frage, ob ein Land dem anderen Verbrecher und Vaterlandsfeinde überschieben und aufbürden dürfe; fremd war elend.

Auch die Einkerkerung hat zunächst nur den Zweck der Unschädlichmachung gehabt; darum hat man Haft auf vorausbestimmte Zeit nicht gekannt, die Opportunität hatte darüber zu entscheiden, und es kann zugegeben werden, daß die Freiheitsberaubung, gewiß von Manchem schwerer empfunden als der Verlust aller anderen Güter, eine sinnbildliche Mahnung für diejenigen sein sollte, welche Andere ihrer Freiheit beraubt und mit frecher Gewalt in Botmäßigkeit gebracht hatten.

Endlich zählt hieher die Gütereinziehung, wodurch die materielle Macht und Bedeutung einer für das Gemeinwesen bedrohlichen Gegnerschaft gebrochen werden sollte. Auch bei dieser Strafart liegt es nahe, daran zu denken, daß der, welcher in blutiger Tyrannei oder auf dem Wege treuloser Politik und Hinterlist Andere übervorteilt und arm gemacht, nun auch selbst die Bitterkeiten der Entbehrung und der Trennung von den irdischen Machtmitteln empfinden solle. Solche Dinge legen sich nahe, ohne daß man sie auf bewußte Absicht zurückzuführen genötigt wäre.

Ein weiteres Prinzip der Strafe lautet zwar sehr trocken wie eine Nützlichkeitsberechnung, die Maxime nämlich, den der bürgerlichen Gesellschaft vom Verbrechen zugefügten materiellen oder ideellen Schaden dadurch aus-

zugleichen, daß man den Sträfling, wenn auch sehr wider seinen Willen, der Gesellschaft dienstbar macht. Hieher gehört der Sklavendienst, Zwangsarbeiten in Steinbrüchen, Bergwerken und auf den Galeeren, Schiffziehen, Versendung nach Strafkolonien, Anlagen von Arbeiterkolonien. Auch die Straf-Arbeitshäuser gehören in diese Reihe, am Ende selbst die Geldstrafen, wodurch die wohlhabenden Uebertreter genötigt werden, dem Fiskus gleichsam Entgelt zu leisten für die teure, die Steuerzahler drückende Verwaltung der Rechtspflege. Sicher liegt auch hierin ein ethisches Element verborgen. Wie Müssiggang aller Laster Anfang, und Arbeitsunlust eine Quelle der Gesetzlosigkeit ist, so soll durch Arbeit gebüßt werden, was früher gefehlt worden; der zuvor Unthätige soll den Schweiß ernster Anstrengung, aber dann wohl auch den Segen der Arbeit kosten und kennen lernen.

Ohne gerade die Summe der Straftheorien voll machen zu wollen, können wir noch zweier Elemente Erwähnung thun, welche im Strafverfahren einschneidende Bedeutung gewonnen haben, und welche um des Kontrastes willen, in welchem sie zu einander stehen, doppelt bemerkenswert scheinen. Das eine ist das blutige Exempel, welches man durch den Strafvollzug am Verbrecher statuiert, die bewußte und absichtliche Herbeiführung von Schauerszenen durch öffentliche Hinrichtungen, Ausstellung an der Schandsäule, Zerren und Schleppen des Delinquenten in öffentlichen Aufzügen durch volksbelebte Straßen, Anlegen von Spottgewändern und drastischen Insignien; im ganzen

ein Gemisch von Terrorismus, Grausamkeit und rohem Volkshumor, wobei schwer zu entscheiden war, ob man die Leidenschaften der zu Zeugen der Exekution Geladenen mehr aufregen oder zügeln, mehr entzünden oder abkühlen wollte. Das andere Element ist die Komposition, Geldsühne, wobei man dem Verbrecher den Frieden anbot, wenn er seinerseits durch bezeichnende Handlungen ausdrückte, daß er selbst aus dem Stande des Friedensbruches wieder zum Frieden zurückkehren wolle. Als Friedens-Botin und -Bürgin tritt dabei die Kirche ins Mittel; ihr fiel in den Zeiten, als noch kirchliche und bürgerliche Ordnungen einander keine feindlichen Mächte zu sein schienen, die erhabene Aufgabe zu, Schwert und Marterwerkzeug den Händen der weltlichen Rächer zu entwinden, um für das Verbrechen eine Sühne eintreten zu lassen, zu welcher Freund und Feind, Gott und Welt ja sagen konnten. Die von der Kirche als Mittlerin zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und der höheren Gerechtigkeit auferlegte Sühne gehörte in die Kategorie der Seelgeräte; darunter verstand man vornehmlich Vermögenszuwendungen an Kirchen, Klöster oder Kapellen, Eintritt in Bruderschaften, um an deren Gebeten und guten Werken Anteil zu haben, Opfer an irdischen Gütern zur Errettung der Seelen aus dem Fegfeuer, Stiftung von Totenämtern und Jahrtagen, Wachsspenden für den Gottesdienst, Stiftung eines ewigen Lichtes, Errichtung von „Martern" oder Bildstöcken, Buß- und Bittfahrten für die ewige Ruhe der Erschlagenen; selbst die Stiftung von Seelbädern fällt hieher,

nämlich von Bädern für arme Leute, an welche sich zuweilen noch Spenden von Brod und Bier anschloßen [1]).

Man könnte im letzteren Element der Verbrechenssühne ein Geständnis der Hilflosigkeit der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber dem Verbrechen erblicken, eine schwächliche Zuflucht zu den moralischen Mitteln der Religion, und es wäre dann der Untersuchung wert, um wie vieles die Strafrechtspflege des modernen seiner Macht bewußten Staates dem mittelalterlichen Staate in seiner Anlehnung an die Kirche überlegen sei.

Doch wir müssen aus dem wogenden Meere der Wirrsal endlich ans Land zu steuern suchen. Vielleicht ließe sich aus dem Chaos ein Kosmos gestalten, indem man alle die verschiedenen Formen und Symbole des Strafvollzugs, wie sie geschichtlich sich uns aufdrängen, auf wenige einfache und gemeingiltige Lehrsätze zurückführte. In dieser Richtung liegt allerdings die Aufgabe, die wir uns mit unserer Abhandlung gestellt haben; nur können wir diese einfachen Lehrsätze aus dem modernen Strafrecht noch nicht entnehmen; hier herrscht vielmehr Grundsatzlosigkeit und Unsicherheit, und von Fortschritt gegenüber jener Zeit, da man noch die bürgerliche Strafe in Seelgeräte verwandelte, ist wenig wahrzunehmen. Trotzdem daß scheinbar der Strafvollzug auf wenige Formen zurückgebracht ist und als letztes Auskunftsmittel eben das Gefängnis im Hintergrunde steht, stehen wir doch im einzelnen vor einer tastenden Unsicherheit und „Stilmengerei". Die Rechtsphilosophen empfehlen neben oder gegeneinander das

1) P. Frauenstädt Blutrache und Totschlagsühne im deutschen Mittelalter. Leipz. 1881 S. 142 ff.

Motiv der Wiedervergeltung, der Abschreckung, der Unschädlichmachung oder des Gesellschaftsschutzes, der Besserung, der Genugthuung; die Rechtspflege hat für alle diese Zwecke eben ein Gefängnis parat und breitet darüber den Mantel der Humanität aus, um ihre Rat- und Resultatlosigkeit zu verhüllen. Man meint in der Zumessung von Jahren und Monaten der Strafverbüßung das Aequivalent für das Vergehen zu finden; aber gerade seit man den symbolischen Charakter der Strafe aufgegeben hat und das Aequivalent sucht und das Prinzip der objektiven Gerechtigkeit in der Gleichförmigkeit der Strafe findet, gibt man das letzte Ziel der Strafe preis, nämlich die Einsicht des Gesetzesübertreters in die Ungerechtigkeit seiner That, und in die Verpflichtung, fortan gut zu machen und gut zu werden; und selbst wenn man jene Einsicht erzwingen könnte, so doch nicht jene Reue, von der es heißt: quem poenitet, prope est innocens.

Der entscheidende Zweck der Strafe ist uns allerdings die Sühne, und diesem Zwecke müssen sich alle anderen Motive, wie Abschreckung, Gesellschaftsschutz, auch die Besserung im Sinne der bloßen Nützlichkeit, unterordnen; nur ist uns Sühne nicht schlechthin Wiedervergeltung, sondern Buße im sittlich religiösen Sinne. Die Form, in welcher die Sühne vollzogen wird, muß nicht notwendig ein malum passionis enthalten als Gegenseite zum malum actionis (Hugo Grotius); sie muß wenigstens nicht notwendig in sinnlicher Weise empfunden werden, sondern

höchstens so weit, als der Weg durch die Sinne zum Geist und Willen führt. Wir bedürfen zur Erreichung einer geistigen Wirkung allerdings eines Symbols, einer sinnenfälligen körperlichen Sache, welche einen geistigen Sinn in sich verborgen hält; je sinnlicher der Mensch angelegt ist, desto mehr wird auch das sinnliche Element im Symbol zur Wirkung kommen müssen; für geistigere Naturen bedarf es der drastischen Symbole nicht in demselben Maße und Gewichte.

Soll nun aus den bisherigen Ausführungen ein praktisches Ergebnis gezogen werden, so bleiben zwei Aufgaben zu erfüllen. Die erste Aufgabe besteht in einer kritischen Prüfung der heute geltenden Strafvollzugssysteme, der bestehenden Strafanstalten und angewendeten Strafmittel; die andere in positiven Vorschlägen für etwaige Neubildungen, selbstverständlich mit weiser Benützung des schon bisher Erprobten und mit vorsichtiger Beschränkung auf das mit unsern menschlichen Mitteln Erreichbare; was dagegen längst überwunden, wie die Anwendung der Folter, oder was an Willkür und Grausamkeit im Widerspruch mit einem normalen Rechtsverfahren angewendet worden, brauchte unsre Untersuchung nicht zu beschweren. Es wäre also zu handeln von Todesstrafe, Gefängnis, Körperstrafen, Geldstrafen, Landesverweisung, Deportation, und wie sie alle heißen, und zwar fiele uns nur die ethische Seite der Aufgabe zu, während die juristische und namentlich auch die völkerrechtliche oder internationale Seite der juristischen Fachgelehrsamkeit vorbehalten bliebe.

Wir müssen jedoch für diesmal diese Detailarbeit noch zurückstellen und beschränken uns auf Andeutungen

über die Richtung, in welcher sich die Strafrechtspflege weiter auszugestalten hätte, um ihrer ethischen Aufgabe gerecht zu werden.

Vielleicht wäre es schon ein Gewinn, wenn man das kirchliche Rechtsverfahren ein wenig von den juristischen Elementen befreien könnte, mit welchen es noch belastet ist; auch die wissenschaftliche Theologie selbst würde u. E. nur gewinnen, wenn man das Wesen der Sündenstrafe weniger nach Analogie der menschlichen Strafverhängung und mehr nach seinen psychologischen Momenten bestimmte. Bußsakrament und Ablaß könnten es ebenfalls ertragen, wenn sie etwas weniger juristisch-kasuistisch erfaßt würden, und selbst die armen Seelen im Reinigungsorte würden an wirklichem Troste kaum etwas verlieren, wenn man etwas weniger sinnlichen Vorstellungen über Maß und Dauer der im Jenseits noch zu erstehenden Pönitenzen Raum verstattete. Es gehört doch auch zu den Tröstungen der im Frieden Gottes uns Vorangegangenen, daß unter den hier noch lebenden Gläubigen der Geist über das Fleisch, das geistige Verständnis der ewigen Wahrheiten über grob sinnliche Vorstellungen, den Fruchtboden schlimmen Aberglaubens, den Sieg gewinne.

Für die bürgerliche Rechtspflege aber möchten wir folgende Punkte namhaft machen, welche auf eine Weiterentwicklung hindeuten.

a) Es müssen die Einflüsse der Religion auf die der Strafe Verfallenen verstärkt werden. Man weise uns hier nicht mit der Einsprache ab, daß die Seelsorge, so wie sie noch in unsern Strafanstalten zugelassen wird, thatsächlich ohne erhebliche

Wirkung bleibe und daß die Religion ihren Zweck schon verfehlt habe, wenn sie nicht verhindern konnte, daß Einer ein Verbrecher werde. Wir müssen darauf bestehen, daß man nicht schon zum voraus auf den Zweck die Strafe, Erkenntnis und Buße, verzichten dürfe. Wir geben zwar zu, daß es zur Erreichung dieses Zweckes noch verschiedene andere Mittel gebe, verwahren uns aber dagegen, daß man nicht um des Vertrauens auf sekundäre Mittel willen, wie z. B. der Arbeit, der geordneten Lebensweise, des Schulunterrichts, der Aussicht auf Vergünstigungen für Wohlverhalten, das vornehmste und erste, die kirchliche Seelsorge, versäume. Die Seelsorge aber, welche in die Klammern einer bureaukratischen Zuchthausverwaltung eingeengt ist, reicht allerdings nicht aus. Die amtlich abgemessenen Gänge des Anstaltsgeistlichen durch die Hallen oder Zellen des Gefängnisses, der erzwungene Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes, dem so vieles fehlt, was sonst den Gottesdienst erhebend und fruchtbar macht, etwa auch die allenfalls vom Geistlichen zu erstattenden Führungszeugnisse, sie sind immerhin ein Anfang, aber sie müssen begleitet und ergänzt werden durch weitere Mittel der Tröstung und geistlichen Therapie, an denen die frei waltende christliche Barmherzigkeit nie Mangel hat. Wir schätzen die Fortschritte der modernen Gesundheitspflege in den Gefangenenhäusern; sollte die geistliche Gesundheitspflege nicht auch fortschreiten? Gefangene zu besuchen steht nicht umsonst unter den von Christus empfohlenen Liebeswerken. Wir würden es auch nicht für unmöglich halten, die Pflege der Gefangenen geistlichen Genossenschaften anzuvertrauen. Sed haec hactenus!

b) Die Richtung der Zeit geht auf die allmähliche Milderung der Strafen, und wir können uns dieser Richtung auf ein ideales Ziel entschieden anschließen, aber allerdings unter einer doppelten Voraussetzung. Erstens nämlich wollen wir nicht die Energie, womit dem Bösen entgegengetreten wird, zu Gunsten einer weichlichen Humanität abschwächen. Wir wünschen ein gutes Strafgesetzbuch, prompte Justiz und eine energische Polizei; hierin ist das meiste von dem enthalten, was der Staat zur Verhinderung des Bösen thun kann; eine grausame Form der Strafexekution aber läßt meistens nur den Verbrecher für die Fehler des Gesetzes und die Schwäche der Behörden büßen. Auch in der Pädagogik ist viel weniger an der Härte der Strafe, als an der Energie gelegen, womit man Grund und Zeit und Ort und Gelegenheit der Strafe richtig erfaßt.

Zweitens muß die Milderung der Strafe im Verhältnis zu der früheren Anschauung sittlich motiviert sein. Wir gehören nicht zu denen, welche den Rechtsformen der Vorzeit ihre Berechtigung und ihre ethischen Grundlagen absprechen. Ob nun aber heute die sittlichen Voraussetzungen für allmähliche Milderung vorhanden, ob die Zwecke der Strafe jetzt mit gelinderen Mitteln ebenso gut erreicht werden, als früher mit härteren, darüber ist zwar schon deswegen schwer zu urteilen, weil wir absolut nicht wissen, ob und wie weit die ehedem strengeren Strafen ihren Zweck thatsächlich erreicht, wenn der Zweck nicht eben in der Qual oder Vernichtung selbst bestand. Dagegen ist eines klar

ersichtlich, nämlich daß die kulturgeschichtliche Entwicklung schrittweise zur größeren Milde und Humanität im Strafrecht geführt hat, und zwar mit Zustimmung Aller, auf deren Urteil etwas ankommt, so zwar, daß heute doch auch die konservativsten Freunde der Vergangenheit und die rigorosesten Sittenrichter nicht mehr zu den geschärften Strafarten der Vorzeit, etwa zum Durchsägen oder Rädern oder Vierteilen oder Verbrennen oder Lebendigbegraben der Verbrecher, oder zum Einsperren in eckelhaften Burgverließen u. dgl. zurückgreifen möchten. Wenn wir heute entbehren können, was unsre Großväter noch geschaut, warum sollten nicht die Enkel auch noch etwas von dem fallen lassen, was uns jetzt noch Bedürfnis zu sein scheint? Wer sagt uns, daß wir jetzt gerade am Ende unsers Jahrhunderts bei dem allein richtigen Maße der Milde angekommen seien oder dasselbe bereits überschritten haben? Einzelne persönliche Eindrücke und Stimmungen oder gar wilde Naturtriebe, die sich bei der Kunde von ruchlosen Thaten regen, können hier nicht maßgebend sein. Warum sollte, um an der Pädagogik ein Beispiel zu nehmen, nicht unter bestimmten Sittlichkeits- und Bildungszuständen in einem Hause oder einer Schule ein Wort des Vorwurfs im rechten Augenblick oder Entziehung einer Gunst dieselbe Wirkung thun, welche man sonst von körperlichen Züchtigungen erwartete! Oder vielleicht eine bessere Wirkung? Sind denn immer die meist geprügelten Knaben die bestgeratenen? Muß man nicht in vielen Fällen Gott danken, daß das wüste Prügelsystem, das man aus grobem Mißverstande alttestamentlicher Sittensprüche empfiehlt, manche gesunde und gute Natur nicht zu ver-

verben vermochte? Daß man doch den Beruf zu einer geistig sittlichen Auslegung von Lehrstellen wie Spr. 13, 24 so gerne vergißt, wenn man einen grausamen Trieb der unerlösten Menschennatur walten lassen kann! Nicht darin liegt die falsche Humanität und Weichlichkeit unsres heutigen Geschlechtes, daß man nach milderen Strafmitteln sucht, sondern darin, daß vielfach durch Nebeneinflüsse die Strafe illusorisch und ihr Zweck vereitelt wird, daß man am unrechten Orte belohnt oder bestraft, weil man den christlichen Maßstab für Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht verloren hat. Es gibt allerdings auch eine zu große Milde, worin sich die Strafgewalt als schwächlich und unmächtig erweist, z. B. wenn auf eine strenge Strafandrohung ein komisch gelinder Strafvollzug folgt, oder wenn man wie zum Scheine einen großen Apparat in Bewegung setzt, der keinen Erfolg hat. Ein humanes Strafgesetzbuch aber bedeutet noch nicht eine schwache Justiz oder eine schwache Polizei, und es enthält eine ernste Wahrheit, was Beccaria sagt: „In dem Maße, als die Strafen grausam werden, verhärten sich auch die Gemüter der Menschen" [1]).

c) Der Grundsatz, daß die Strafe in einem richtigen Verhältnis zur Größe der Uebertretung stehen solle, muß in das rechte Licht gesetzt werden. Das Maß des begangenen Unrechts darf nicht allein am übertretenen Gesetz oder am corpus delicti abgenommen werden, sondern auch an der Person und der sittlichen Verfassung

1) Cäsar Beccaria, Ueber Verbrechen und Strafen. Uebersetzt von Jul. Glaser. 2. Aufl. Wien 1876 S. 65.

des Uebelthäters. Nicht bloß wenn zwei dasselbe thun, sondern auch wenn zwei dasselbe leiden, ist es nicht dasselbe; dieselbe Uebelthat, von zwei verschiedenen Personen begangen, muß nicht notwendig mit derselben Strafe gebüßt werden; und dieselbe Strafe, an zwei verschiedenen Uebertretern vollzogen, wirkt nicht gleich; daher liegt das Wesen der justitia vindicativa nicht in dem äußeren Ebenmaße des Strafvollzugs.

Hier zeigt sich nun freilich die Unzulänglichkeit der menschlichen Urteile; in Ermangelung des uns unzugänglichen psychologischen Kriteriums greifen wir doch wieder zu der gewöhnlichen Norm von Strafausmaß, an welche nun einmal Praxis und öffentliche Meinung sich gewöhnt haben, und wägen die Größe der Sünde mit Jahren und Monaten und Tagen Bußzeit ab. Es sei! Aber dann rühme man sich nicht seiner Gerechtigkeit! Ja wir stehen vielleicht hinter unsern Vorfahren zurück, da wir ärmer sind als sie in der Auswahl von Strafarten; unser Vorrat an Strafmitteln, wenn wir von der nur ausnahmsweise angewendeten Todesstrafe absehen, beschränkt sich wesentlich auf verschiedene Stufen der Freiheitsentziehung. Das wird sich nun so bald nicht ändern lassen, und unsre Wünsche in dieser Beziehung können nicht auf Unerreichbares gehen, sondern sich nur an die schon bestehende Ordnung anschließen. Innerhalb dieser Ordnung aber finden wir vollberechtigt die Prüfung über die „mildernden Umstände“, sofern man darunter versteht, daß man aus den die Uebertretung begleitenden Umständen ein Urteil gewinnt über die der Handlung zu Grund liegenden Absichten und Ziele, über die Größe und Wucht der von außen

kommenden Reizungen und Versuchungen, über das Maß entschuldbarer Schwäche oder bewußter Böswilligkeit. Wir billigen ferner die Ausscheidung der „jugendlichen Verbrecher" aus der gemeinen Herde der Sträflinge, ja wir möchten auch eine größere Scheidung der Rückfälligen und Gewohnheitsverbrecher von den erstmals Verurteilten befürworten. Wir finden endlich auch, daß man, um nicht durch das gleiche Mittel eine ungleiche Wirkung zu erzielen, den Uebertreter aus einem höheren Stande in anderer Weise als die Angehörigen des niederen Standes strafe. Beileibe nicht gelinder, wenn er ein gleicher Verbrecher ist, aber auch nicht unverhältnismäßig, also ungerecht! Es gibt Vergehen und Frevel, die dem Hochgestellten, Mächtigen, Gebildeten oder Reichen weit schwerer anzurechnen sind, als dem Manne aus jenen Niederungen des Lebens, wo Roheit oder Not eine stete Versuchung zum Bösen bilden; die Sünde Davids war in den Augen Gottes gerade darum schwerer, weil David König und reich war (II Kön. 12). Es gibt aber auch Versuchungen, welche sich nur den Großen und Mächtigen nahen, wie die Wipfel der Bäume am stärksten vom Winde geschüttelt werden; wäre Salomon nicht Salomon gewesen, so würde er weniger tragisch sich von der Herrlichkeit des Gottes Israel hinweg zu den Göttern seiner Frauen hingewendet haben. Also man strafe gerecht, wenn es sein muß, strenge, aber man hüte sich vor jener Gleichheit der Strafe, welche ungleich und darum ungerecht wirkt. Auch die Kirche hat einen anderen Strafkodex für die Kleriker und für die Laien.

d) Endlich soll noch des Rechtes der Begnadigung erwähnt sein. Auf dem Wege zur vollen

Gnade liegen zwar noch andere Mittel, um die objektive Gerechtigkeit im Ausmaß der Strafe mit der subjektiven Schätzung von Schuld und Strafwirkung annähernd auszugleichen, wir meinen die allmähliche Milderung der Strafe durch Aufsteigen in mildere Strafklassen, Gewährung von Vergünstigungen und Genußmitteln, anziehendere Beschäftigung, sodann Abkürzung der Strafzeit, Entlassung auf Probe des Wohlverhaltens. Vielleicht sollte demgegenüber auch von Verschärfungen der Strafe aus Gründen der Disziplin geredet werden. Aber schwerlich werden hiedurch die höheren Zwecke der Strafe gefördert, sondern nur die unfreiwillige Buße zu einer noch unfreiwilligeren gemacht. Uns liegt näher das Prinzip, daß die Strafe aufhören soll, wenn ihr Zweck, die Buße im ethischen Sinne, erreicht ist. Und so gelangen wir auch zu dem Rechte der Begnadigung, das allen Völkern als ein Attribut der obersten Gewalt gilt.

Unter Begnadigung verstehen wir nicht einen Machtspruch, wodurch ein Schuldiger zum Unschuldigen erklärt wird. Ebensowenig einen Willküract, wodurch ein Angeschuldigter seinem rechtmäßigen Richter entzogen oder eine Klage aus Gründen, die nicht in der Sache selbst liegen, niedergeschlagen wird; denn dies wäre Unterstützung des Unrechts gegen die Organe des Rechts. Begnadigung des Einen darf auch nicht zur Unbilligkeit gegen Andere werden, welchen sie versagt wird; sie darf auch nicht wie eine einseitige Kritik eines wohl begründeten richterlichen Urteiles erscheinen; sie darf noch weniger Erguß einer vorübergehenden Leidenschaft sein, wie jener Volksbeschluß, welcher Christum verwarf und Barabbas begnadigte. Auch ist uns Begnadigung nicht

gleichbedeutend mit der Vernichtung eines für ungerecht erkannten Strafurteils; denn das wäre Gerechtigkeit, nicht Gnade. Gnade setzt einen Schuldigen voraus, der aber erkennt, bereut, die Gnade anruft und demnach durch entscheidende sittliche Handlungen sich von Schuld- und Strafwürdigkeit gelöst hat, sodaß der Zweck der Strafe erreicht ist und die sittliche Berechtigung besteht, der Strafe ein Ende zu machen. „Der Gnade zürnen weder Gott noch Menschen", und das Recht des Trägers der obersten Gewalt, Gnade zu üben, aber allerdings auch die Gabe der Unterscheidung, wo Gnade zu gewähren sei und wo zu versagen, ist ein Ausdruck der Gottähnlichkeit.

3.

Der anthropologische Lehrbegriff des Bischofs Faustus von Riez.

Von Repetent A. Koch.

Erster Artikel.

Die Anthropologie des Faustus historisch-kritisch betrachtet.

Treffend in seiner Art äußert sich Jansenius über den schlimmen Einfluß des Pelagianismus auf das Christentum [1]). Viele schon, schreibt er, haben der Christenheit statt des göttlichen Erlösers und des aus ihm strömenden Lebens einen bloßen Menschen, oder ein Phantasiebild oder eine leere Abstraktion bieten wollen: aber keiner hat alles Christliche so ausgetilgt, keiner den Namen Jesus seiner Kraft und seines Segens der Art beraubt, keiner die Wurzeln des Glaubens so gründlich ausgerissen wie Pelagius.

1) Corn. Jansenius, Augustinus. Lovanii 1640 tom. II liber prooemial. cap. 1 pag. 2 sq.

1) Der rationalistisch-naturalistische Pelagianismus [1]) stand im schroffsten und ausgesprochensten Widerspruch mit dem Kirchenglauben und der Kirchenlehre. Letztere verteidigte der hl. Augustin durch Hinweis auf die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes und durch Betonung der absoluten Notwendigkeit, der unbedingten Gratuität und Wirksamkeit der den ganzen Menschen nach Verstand und Willen erfassenden, innerlich heilenden und erneuernden Gnade Christi [2]). Durch den hl. Stuhl und zahlreiche Konzilien wurde die pelagianische Irrlehre verworfen und selbst von der weltlichen Gewalt unterdrückt. Der Bischof von Hippo Regius hatte nach ruhmvollstem Kampfe einen herrlichen, vollständigen Sieg über Pelagius errungen, denn die ganze Kirche, die morgenländische wie die abendländische, hatte sich gegen die Häresie erklärt, Pelagium et Coelestium telo unitae sententiae percussit [3]), so daß Augustins Freunde und Schüler nicht müde wurden, den vollen Sieg ihres großen Lehrers in den herrlichsten Worten zu preisen [4]).

Aber Augustins Sieg über den Pelagianismus war noch keineswegs der Sieg seiner Gnadenlehre. Die

1) Vgl. Klasen, die innere Entwicklung des Pelagianismus Freiburg 1882, S. 81 ff., 105 ff.

2) de corrept. et grat. n. 3: Intelligenda est gratia Dei per Jesum Christum, qua sola homines liberantur a malo et sine qua nullum prorsus sive cogitando sive volendo sive amando sive agendo faciunt bonum: non solum ut monstrante ipsa, quid faciendum sit, sciant, verum etiam, ut praestante ipsa faciant cum dilectione, quid sciunt. Mig. Op. Aug. X, 917

3) Coelest. I ep. 13 ad Nestor. n. 1. Mig. P. l. 50, 469.

4) Prosper, Carmen de ingrat. v. 78; 149; 180; 234. Mig. 51, 106. Fulgentius de verit. praed. l. II n. 30 Mig. 65, 643.

unleugbaren Härten seines Systems, besonders seiner Theorie über die Prädestination [1]) riefen noch zu seinen Lebzeiten eine heftige Reaktion und Opposition hervor, die sich bis gegen Anfang des 6. Jahrhunderts erhielt. Ebenso heiligmäßige, sittlich unbescholtene und kirchlich gesinnte als angesehene und gelehrte Männer suchten der einseitigen pelagianischen Freiheitslehre wie der schroffen augustinischen Gnadentheorie durch Neutralisierung und Abschwächung der beiden Extreme die Spitze zu brechen. Wie wir aus den Schreiben der hl. Prosper und Hilarius an Augustin [2]), sowie aus den Antwortschreiben des letzteren [3]) erfahren, glaubten die Massilienser (Semipelagianer) durch die augustinische Gnaden- und Prädestinationslehre das praktische Christentum gefährdet. Denn die freie Gnadenwahl involviere eine Willkür und sei unvereinbar mit der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe gegen alle Menschen; ferner hebe die unfehlbare Gewißheit und Unabänderlichkeit der göttlichen Vorherbestimmung und die absolute Notwendigkeit einer gratia praeveniens interna die menschliche Freiheit und damit auch alles sittliche Leben und Streben auf, endlich laufe diese Lehre der kirchlichen Tradition zuwider. Es sei vielmehr zu lehren, daß der Anfang des Heilswerkes, das Verlangen nach dem Heil und die Glaubensgeneigtheit (initium fidei, affectus credulitatis)

---

1) Vgl. das gute Schriftchen v. Baltzer, Lehre des hl. A. über Prädestination und Reprobation. Wien, 1871.

2) Aug. Epist. 225 u. 226. Mig. II, 1002 (oder X, 947).

3) Libri de praedest. Sanct. et de dono persev. Mig. X, 959 u. 994.

vom Menschen selbst herrühre, der Mensch also der Gnade Gottes nicht zum Anfang des Glaubens, wohl aber zum Anfang eines jeden guten Werkes bedürfe.

Gegenüber dieser Opposition gegen Augustin, den Verteidiger der kirchlichen Lehre, ist sofort daran zu erinnern, daß das kirchliche Glaubensrichteramt wohl die Grundanschauungen A.'s über die Erbsünde und Gnade als orthodox-kirchliche Lehre erklärt und hingestellt, die tieferen und schwierigeren Fragen aber, wie über die Wirksamkeit der Gnade und die göttliche Prädestination, nicht entschieden [1]), vielmehr (bis heute) innerhalb der von der Kirche gezogenen Grenzen des Dogmas der wissenschaftlichen Spekulation und Dialektik überlassen hat. Aber auch der große Bischof selbst, der beständig auf das tiefe Geheimnis der göttlichen Vorherbestimmung hinweist, war weit entfernt, seine Doktrin als die allein orthodoxe und allein berechtigte auszugeben und anderen aufdrängen zu wollen [2]), er zeigt vielmehr deutlich, daß auch eine andere Prädestinationslehre (praedestinatio ad gloriam post praevisa merita

---

1) Coel. I. ep. ad Gall. episc. cap. 13 n. 15: Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere. Mig. Op. Aug. X, 1760.

2) de don. persev. cap. 21 n. 55: Neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur, nisi in eis, in quibus me non errasse perspexerit. Mig. X, 1027. Epist. 217 ad Vital. Carthag. n. 15: Si invenerit praeter hanc, quae a me reddita est, aliam probabilem rationem, a rectae fidei regula non recedens, teneat eam et ego cum illo, si me non latuerit. Mig. II, 984.

scil. supernaturalia sive gratiae) vorgetragen werden dürfte [1]).

Dem entsprechend finden wir auch, daß Augustin von und mit seinen neuen Gegnern in einem ganz milden Tone spricht. Während er in seinen antipelagianischen Schriften der von ihm bekämpften Lehre stets das Brandmal der Häresie aufdrückt, weil deren Vertreter trotz der klaren, von der Kirche bereits definitiv entschiedenen Lehre an ihrem Irrtum mit größter Hartnäckigkeit festhielten, betrachtet er die Massilienser als Mitglieder der Einen Kirche, entschuldigt sie und hofft, daß sie nach einer Entscheidung der kirchlichen Auktorität sich unterwerfen und ihren Irrtum ablegen werden [2]); bis dahin seien sie zu dulden und als in der Gemeinschaft mit der Kirche stehend zu betrachten [3]).

Alsbald nach dem Ausbruch der Streitigkeiten im südlichen Gallien hatte Augustin die Augen geschlossen und war in die ewige Heimat eingegangen (430). Gegen die Schüler, die ganz in die Fußstapfen des großen Meisters eingetreten waren, erhob sich die Opposition mit erhöhter Erregtheit und mit dem lauten Ruf, die Prädestinationslehre des Bischofs von Hippo sei häre-

1) de grat. et lib. arb. n. 15: Si enim merita nostra sic intelligerent, ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia. Mig. X, 890.

2) Aug. nennt sie wiederholt »fratres nostri, fratres ac dilectores nostri, impugnatores haereseos Pelagianae« cfr. de praedest. S. n. 24. 25. 29; de don. persev. n. 66. Mig. X, 1802. Vgl. Prosper ad Aug. n. 7. 9 und öfters in lib. contr. Collat.

3) retract l. II. c. 28; de don. persev. n. 44. 45; de praed. S. n. 25. 29. Epist. 215 n. 2. Prosp. ad Rufin. n. 4. c. Collat. cp. 21 n. 1.

tisch [1]). Da verfaßte Papst Cölestin I. († 432) auf die Bitte von Prosper und Hilarius ein Schreiben an die Bischöfe Galliens [2]). Darin werden diese Kirchenfürsten aufgefordert, die falschen Lehren zu unterdrücken, dem Klerus die vorwitzigen Fragen und die Angriffe auf Augustin zu verbieten; andernfalls scheinen sie dem Irrtum beizustimmen, denn in talibus causis non caret suspicione taciturnitas, quia occurreret veritas, si falsitas displiceret [3]); stets sei Augustin in der Gemeinschaft mit der römischen Kirche geblieben, wegen seiner Gelehrsamkeit von allen Päpsten geehrt worden und nie sei eine Verdächtigung auf diesen großen Bischof gefallen [4]). Obgleich Cölestin zugleich die positiven Aufstellungen der Massilienser zurückgewiesen hat, so bezogen letztere doch das Augustin gespendete Lob bloß auf dessen frühere Schriften und faßten das päpstliche Dekret als glänzendstes Zeugnis ihrer eigenen Lehre auf [5]).

Wohl einsehend, daß durch Cölestins Dekretale der Streit nicht entschieden sei, setzte Prosper den litterarischen Kampf gegen die Gallier energisch fort [6]), baute aber seine Hoffnung einzig und allein auf eine kirchliche Entscheidung. Zwar sprachen sich noch einzelne Päpste gegen die (pelagianische) Irrlehre aus [7]), aber etwas Bedeu-

1) Vgl. Prosper respons. ad capit. Gallor. und resp. ad capit. objection. Vincent. Mig. X, 1834 und 1843.

2) Coel. I. ep. ad episc. Gall. Mig. X, 1755.

3) l. c. n. 2. Mig. X, 1756.

4) l. c.

5) Prosper con. Collat. cap. 21 n. 59. Mig. X, 1831.

6) Fulgentius ad Monim. l. I cap. 30. Mig. 58, 178.

7) Leo I. epist. 6 und 7. Mig. X, 1761. Gelasius ep. 5. 6. 7. Mig. X, 1763.

tenderes geschah nicht. Cassian war schon 432 im Frieden mit der Kirche gestorben und Prosper schied 463 aus dem Leben.

Diese dogmengeschichtliche Erörterung über die Position des kirchlichen Lehramtes gegenüber Augustin und den Semipelagianern wird uns als Grundlage dienen zu einer richtigen Beurteilung der Anthropologie des Bischofs Faustus.

2) Die Sache der Semipelagianer nahm um diese Zeit einen neuen, mächtigen Aufschwung durch die litterarische Thätigkeit eines Mannes, dessen Persönlichkeit und Lehre sowohl von den zeitgenössischen als den späteren Schriftstellern die verschiedenste, ja entgegengesetzteste Beurteilung erfahren hat.

Faustus, als Mönch (430) und Abt (434) von Lerin[1]) wie als Bischof von Riez (452) gleich ausgezeichnet durch tiefe Frömmigkeit wie durch hohe Gelehrsamkeit[2]), gefeiert als eifriger Vorkämpfer der Kirche gegen den Arianismus, Nestorianismus und Monophysitismus[3]), berühmt als Berater von Bischöfen und weltlichen Fürsten[4]), ist allbekannt durch die Widerlegung und Bekehrung des prädestinatianischen Presbyters Lucidus. Zu diesem Zweck hat er im Auftrag der zu Arles

1) Vgl. Bäumer, Katholik 1887, 2 H. S. 386 ff.

2) Des Faustus Werke bei Migne, P. l. 58, 783 ff. Bäumer a. a. O. hat 3, bezw. 2 verloren geglaubte Schriften des F. als vorhanden überzeugend nachgewiesen.

3) Epist. ad. Diac. Gratum. Mig. 58, 853. Breviarium fidei adv. Arianos haereticos. Mig. P. l. 13, 653. Vgl. Bäumer a. a. O. 394—98.

4) Sidonius, epistol. l. IX. ep. 3; lib. VII epp. 6 und 7 Mig. 58, 615 ff.

475 versammelten Konzilsväter sein Hauptwerk geschrieben, die zwei Bücher de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio. Hier entwickelt er seinen anthropologischen Lehrbegriff am klarsten und vollständigsten, indem er einerseits den Pelagianismus und andererseits den Prädestinatianismus bekämpft, sowohl die Notwendigkeit der göttlichen Gnade als auch die Freiheit des menschlichen Willens verteidigt [1]). Außerdem ist zur Ermittlung seiner Lehransicht noch beizuziehen der Brief ad Lucidum Praedestinatianum, eben an den genannten Presbyter [2]), sowie der letzte Teil des früher dem jüngeren Arnobius, jetzt aber mit Recht dem Bischof Faustus von Riez zugeschriebenen [3]) Conflictus [4]).

Welche Stellung nimmt nun Faustus in der Gnadenlehre ein? Steht er auf der Seite Augustins und seiner Schüler oder ist er Semipelagianer? Ein Blick in die dogmatische Litteratur auch der neueren und neuesten Zeit zeigt sofort, daß die Ansichten hierüber noch nicht so einstimmig sind, wie man es nach so vielen und langen Erörterungen erwarten sollte. Von den einen wird Faustus von Riez des förmlichen und bewußten Semipelagianismus beschuldigt und nach Cassian der bedeutendste Vertreter dieser Richtung genannt. Andere sprechen ihn von jedem Irrtum der Semipelagianer frei und nennen ihn einen orthodoxen Augustiner. Einige nehmen

1) Mig. 58, 733.

2) Mig. 53, 611.

3) Bäumer a. a. O. S. 398—405.

4) Arnobii catholici et Serapionis Conflictus de Deo Trino et Uno; de duabus in Christo substantiis in unitate personae; de gratiae et liberi arbitrii concordia. Mig. 53, 239; causa quarta: lib. II. c. 27—32 l. c. S. 308 ff.

eine mittlere Stellung ein, indem sie einesteils zugeben, daß in den Schriften des Faustus sich viele zweideutige und mißverständliche, sogar häretisch klingende Sätze finden, anderenteils aber behaupten, daß alle diese Sentenzen „nicht ohne gute Gründe" orthodox gedeutet werden können, wenn auch nicht so gedeutet werden müssen.

Unter den entschiedenen Anklägern des Faustus nennen wir Baronius [1]), Suarez [2]), Petavius [3]), ganz besonders den strengen Augustinianer und nachmaligen Kardinal Heinrich de Noris [4]) nebst den Anhängern der Augustinerschule, namentlich den beiden Brüdern Peter und Hieronymus Ballerini [5]), dann Berti [6]), Serry [7] und Alexander Natalis [8]), unter den Jansenisten Jansenius selbst [9]) und Gilbert Mauguinus [10]), ferner den berühmten Kirchenhistoriker Tillemont [11]), sowie die Calvinisten Jakob Usser [12]) und Gerhard Johannes

1) Annal. eccles. Antw. 1596 ad ann. 490 tom. VI.

2) De div. gratia. Mog. 1620. Prolegom. V cap. V.

3) Dogmata theol. Venet. 1745 tom. III: de Pelag. et Semipelag. haeresi.

4) Historia Pelag. Patav. 1677 lib. II cap. 2. 11. 14. sq.

5) In observatt. ad Noris. Hist. Pelag.

6) In annott. ad Noris Hist. Pelag. (Noris opp. Bass. 1796 tom. I).

7) Histor. Congreg. de auxil. divin. grat. Lov. 1700. Vgl. auch noch Montagnus, de gratia. Migne, Theolog. Curs. cpl. tom. X diss. II et IV. (S. 131 ff. 155 ff.).

8) Histor. eccles. in saec. V tom. V. Paris 1730.

9) De haeres. pelag. l. VII cap. 3. 4. 7. Lovan. 1640.

10) Veter. auctor. de praedest. et grat. opera, 2 tom. Paris 1650. Derselbe, Vindiciar. praedest. et grat. dissertatio seu Historiae praedest. Sirmondi confutatio, Par. 1650.

11) Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. Paris 1693 bis 1712 tom. XVI. Vgl. Hefele, Theol. Quartalschrift 1841, 243 ff.

12) Godescalchi et Praedest. haereseos ab eo motae historia. Dublin 1631.

Voß [1]), endlich von neueren Autoren G. F. Wiggers [2]), Nitzsch [3]), Noak [4]), Luthardt [5]), Zobl [6]), Schwane [7]), Kraus [8]), Marx und Bardenhewer [9]).

Von denjenigen, welche den Bischof von Riez von allem Irrtum des Semipelagianismus freisprechen, führen wir als uns bekannt an die beiden Löwener Theologen Johannes Driedo [10]) und Ruardus Tapper [11]), den Marchesen Scipio Maffei [12]), sowie den gelehrten Jesuiten Stilting [13]), der wohl als der eifrigste und tüchtigste Verteidiger des Faustus bezeichnet werden muß.

Eine mittlere Ansicht zwischen diesen beiden Extremen der entschiedenen Verurteilung und der gänzlichen Freisprechung unseres Theologen vertreten der Jesuit Sirmond [14]), der den Faustus wenigstens von formellem Irrtum freispricht, weil die Kirche über die Streitfrage noch keine definitive Entscheidung gegeben

---

1) Tractatus theolog. Amstelod. 1701. tom. VI. hist. pelag. l. I. c. 8.

2) Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Teile, Hamburg 1833. 2 Teil S. 224 ff.

3) Grundriß der christl. Dogmengeschichte. Berlin 1870.

4) Die christliche Dogmengeschichte. Erlangen 1853.

5) Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade. Leipzig 1863.

6) Dogmengeschichte der kathol. Kirche. Innsbruck 1865.

7) Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster 1869.

8) Lehrbuch der Kirchengeschichte. 3. verbesserte Aufl. Trier 1887.

9) Artikel Faustus im Freib. Kirchenlex. 1. Aufl. 3. Band S. 927 f. 2. Aufl. 4. B. S. 1279.

10) De concordia lib. arbit. et praedest. Lovan. 1552.

11) Explicatio artic. I. artic. 7. Lovan. 1565.

12) Historia theolog. Mogunt. 1756 lib. XVI.

13) Acta Sanct. Boll. tom. VII. 28 Sept. Antw. 1760.

14) Historia Praedestinatiana bei Migne, P. l. 53, S. 673 ff.

hatte; ferner Simon Bartel [1]), der am Schluß seiner chronologischen Geschichte der Bischöfe von Riez eine eigene Apologie für Faustus geschrieben hat und ebenso wie Feraud [2]) den genannten Bischof daselbst zu rechtfertigen sucht, weil dessen Schriften von einem Semipelagianer gefälscht worden seien; endlich Joh. Heller [3]), welcher nicht ohne zustimmenden Beifall [4]) nachzuweisen sich bemüht hat, daß Faustus jedenfalls nicht als Anführer und Obmann der Semipelagianer gelten dürfe [5]).

3) Wenn wir die verschiedenen, historischen und dogmatischen Gründe erwägen, die für die volle oder teilweise Orthodoxie der faustinischen Gnadenlehre vorgebracht werden, so lassen sich dieselben in folgende Hauptpunkte zusammenfassen.

a) Der Bischof von Riez sei von keinem seiner Zeitgenossen des Semipelagianismus, speziell der semipelagianischen Leugnung der Notwendigkeit einer schlechthin zuvorkommenden inneren Gnade beschuldigt worden; stets, sowohl vor wie nach seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl habe Faustus in ungetrübter Freundschaft mit all seinen gallischen Kollegen und in voller Gemeinschaft mit der römischen Kirche gestanden, ja so-

1) Historica et chronolog. praesulum s. Regiensis eccles. nomenclat. Aquis. Sext. 1636.

2) Les saints tutelaires de l'Eglise de Riez. Digne 1851.

3) Fausti Regiensis fides in exponenda gratia Christi. Monachii 1854.

4) Vgl. Katholik 1887, 2 Hälfte S. 389. Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1885 S. 376.

5) l. c. S. 8: socius vel adeo antesignanus propugnatorque Semipelagianorum.

gar in den Bistümern des südlichen Galliens sei er als Heiliger verehrt worden.

Leidenschaftliche Mönche seien es gewesen, die ihn erstmals der Irrlehre und zwar des Pelagianismus beschuldigt hätten. Ohne jegliche Prüfung über Recht oder Unrecht dieser Anklage seien diese Beschuldigungen von Baronius in seine Annalen aufgenommen und seitdem von den Historikern und Dogmatikern teils bona teils mala fide einfach nachgeschrieben und verbreitet worden [1]).

b) Indessen führe eine unparteiische, vorurteilslose Lektüre und eine rein sachlich-objektive Beurteilung der Schriften des Faustus Regiensis zu der Ueberzeugung, daß die heterodoxen Sätze nur scheinbar solche seien und ihre Erklärung vollauf finden in der Absicht des Verfassers, nicht gegen die Gnadenlehre des hl. Augustin zu Felde zu ziehen, sondern den (häretischen) Prädestinatianismus des Lucidus zu bekämpfen und zu widerlegen.

Diese Orthodoxie des Faustus bezeuge auch dessen Zeitgenosse, der Presbyter Gennadius von Marseille, wie denn überhaupt der dogmatische Standpunkt des Faustus in der Lehre von der göttlichen Gnade kein anderer sei als derjenige, den die voraugustinischen, bezw. griechischen Väter eingenommen hätten.

Dagegen pflegen die Ankläger unseres Bischofs als

---

[1]) Stilting a. a. O. § 1 n. 14 S. 654: Licebit post Baronium investigare Patrum de Fausti doctrina sententias et sic forte inveniemus, eas minus esse Fausto infestas, quam ille credidit. Video quidem multos ex neotericis accusatores esse Fausti, *sed plerosque vix scire, quare ipsum accusent, et solis abreptos esse praejudiciis.*

Einwand geltend zu machen: des Faustus anthropologische Lehre sei sofort von allen Seiten im Orient wie im Occident angegriffen und verurteilt worden; hervorragende Männer wie Fulgentius, Avitus, Cäsarius von Arles hätten sie bekämpft, die Päpste Gelasius, Hormisdas und Felix IV. sie verworfen und des Bischofs Schriften für apokryph erklärt, endlich habe die von Rom bestätigte Synode von Orange (529) definitiv gegen Faustus entschieden, weil dessen Dogmatik antiaugustinisch und semipelagianisch sei nach Form und Inhalt. Nur der einzige Gennadius sei es, der sich über die Traktate des Bischofs von Riez nicht mißbilligend ausgesprochen habe.

Aus diesem summarischen Referat über die Ansichten und die Gründe für und gegen die Orthodoxie des Faustus ist ersichtlich, daß dieselben in diametralem Gegensatz zu einander stehen. Sofort erhebt sich nun die Frage, ob es denn überhaupt möglich sei, aus den Schriften, beziehungsweise der Schrift ein und desselben Mannes für dessen Lehransicht gleich viele und gleichwertige Beweise pro et contra zu entnehmen; sodann ob sich wirklich solche Lehrdifferenzen, solche Antinomien und Widersprüche in den anthropologischen Schriften unseres Theologen finden, daß sie zu so divergierenden Urteilen berechtigen können.

Wer die Werke des Bischofs von Riez aufmerksam gelesen hat, wird allerdings zugeben, daß es keineswegs leicht ist, aus der äußeren Schale den wahren Kern seiner Lehre herauszufinden. Indessen ist diese Schwierigkeit, so wenig sie zu leugnen ist, doch nicht so groß, daß sie allein uns die divergierenden Resultate der

Forscher erklären könnte. Der Grund dieser auffallenden Erscheinung muß anderswo liegen. Und in der That, als wir die einzelnen Traktate über des Faustus' Anthropologie durchsahen, fanden wir ein Zweifaches, das ein allgemein befriedigendes Resultat unmöglich machte, machen mußte.

Einmal beherrscht fast alle jene Kritiker eine bestimmte, beinahe ausgesprochene Tendenz. Auf beiden Seiten, der freundlichen wie der gegnerischen, namentlich aber der letzteren, ist das Urteil vielfach durch den jeweiligen dogmatischen Standpunkt des einzelnen Autors wenn nicht ganz bestimmt, so doch wesentlich beeinflußt. Ganz unverkennbar ist dies der Fall bei den Jansenisten, Calvinisten und selbst bei den Augustinianern, besonders bei Noris. Stiltings scharfe Kritik (S. 298 A. 1) ist deshalb nicht ganz unberechtigt. Aber auch Stilting selbst ist nicht von aller Tendenz frei; wenigstens macht auf uns seine Apologie des Faustus den Eindruck, als ob er dessen Rechtgläubigkeit vor allem deshalb darzuthun suche, weil er zu sehr fürchte, es möchte auch dessen persönliche Heiligkeit gefährdet werden, wenn sich seine Lehre als heterodox darstellte.

Als der zweite Grund, der ein übereinstimmendes Ergebnis der bisherigen Untersuchung über die Gnadenlehre des Faustus verhindert hat, erscheint uns die Methode dieser Untersuchung. Wenn nämlich die bisherigen Forscher neben den historischen Zeugnissen überhaupt auf die dogmatisch-sachlichen, den Schriften unseres Dogmatikers zu entnehmenden Gründe näher eingehen, so greifen sie, die Verteidiger wie die Ankläger, fast

ausschließlich [1]) nur einzelne, bestimmt lautende Sätze und Aussprüche heraus, suchen hermeneutisch richtig die schwierigeren, widersprechenden Sentenzen nach jenen zu interpretieren, passen sie aber dann nur ohne Weiteres „ihrem System" an. Daß diese Methode die Ambiguitäten nicht beseitigt, die Antinomien und Widersprüche nicht löst, sondern nur verhüllt und zudeckt, aber eben dadurch auch für eine andere, geradezu gegensätzliche Auffassung und Interpretation Raum läßt, liegt auf der Hand. Der volle Lehrbegriff eines Schriftstellers ist vielmehr nur zu eruieren durch die Darstellung seines ganzen Lehrsystems. Eben das hat die bisherige Forschung nicht gethan. Läßt sich aber die Anthropologie des Faustus als ein System darstellen, dann erhalten wir auch die bestimmteste Antwort auf die beiden obigen Fragen (S. 299) betreffs der Möglichkeit, bezw. Wirklichkeit der in seiner Doktrin vorhandenen Widersprüche.

Wir haben die Absicht, den Faustus weder anzuklagen noch zu verteidigen, sondern wollen seinen anthropologischen Lehrbegriff rein sachlich und objektiv ermitteln. Zuerst sind nun die geschichtlichen Dokumente kritisch zu würdigen, welche die Freunde und Gegner des Bischofs von Riez je für ihre Behauptungen ins Feld führen. Daran schließt sich sofort an die positive Darstellung des dogmatischen Lehrsystems des Faustus über die Gnade.

4) Während der schon mehrmals genannte Gennadius den hl. Augustin scharf beurteilte und ihn beschuldigte, wegen seiner Vielschreiberei in manche Irrtümer gefallen

---

1) Nur Wiggers a. a. O. 2 Teil S. 235 ff. versucht ein System zu geben, kommt aber über eine äußerliche Aneinanderreihung von Stellen nicht hinaus.

zu sein [1]), redet er voll Anerkennung von dem Bischof von Riez und nennt dessen Hauptschrift ein opus egregium [2]). Eine andere Nachricht desselben Schriftstellers wird aber von allen Gegnern Fausti als Anklage gegen letzteren verwertet. Gennadius berichtet nämlich vom hl. Cäsarius von Arles: Caesarius . . . de gratia quoque et libero arbitrio edidit testimonia divinarum scripturarum et sanctorum patrum judiciis munita, ubi docet, hominem nihil de proprio agere boni posse, nisi eum divina gratia praevenerit. Quod opus etiam papa Felix per suam epistolam roboravit et in latius promulgavit. Floruit hic eo tempore quo et Faustus [3]). Aus dem Inhalt (gratia praeveniens) und dem Titel des hier dem Cäsarius zugeschriebenen Buches, sowie aus der Angabe, daß Faustus ein Zeitgenosse des Cäsarius genannt werde, glauben viele schließen zu dürfen, daß die gedachte Schrift gegen Faustus verfaßt worden sei [4]), — was eben Gennadius, um seinen Freund nicht zu kompromittieren, unberichtet lasse. Allein obwohl dieser Abschnitt in den Handschriften und Ausgaben des gennadianischen Buches sich findet, so kann er doch nicht von Gennadius selbst herrühren, sondern wegen der Chronologie nur fremder Zusatz sein [5]). Somit verliert

1) de scriptor. eccles. cap. 38. Migne, P. l. 58, 1080.

2) l. c. cap. 85. S. 1109.

3) l. c. cap. 86. S. 1111.

4) z. B. Noris, Tillemont, Voß; Stilting leugnet die Existenz derselben ganz: l. c. S. 676 u. Vita S. Caesarii, tom. VI § 4. S. 57 (26. Aug.).

5) Gennadius † spätestens a. 500; Cäsarius aber erst Bischof seit 505 u. † a. 542; Felix IV. vollends erst 526—530 Papst; zur Zeit Felix III 483—492 konnte aber Cäsarius Alters halber dieses Werk nicht geschrieben haben. Vgl. Noris, hist. Pelag. l. II c. 16.

die Nachricht viel von ihrem Ansehen. Aber andererseits wissen wir sicher, daß der hl. Cäsarius, ein zweiter Augustinus, treu besorgt für Reinerhaltung des Glaubens und der kirchlichen Tradition, aus Anlaß der Einweihung einer Kirche mehrere (14) Bischöfe zu Orange 529 zu einer Synode unter seinem Vorsitz versammelte wegen einiger, qui de gratia et libero arbitrio per simplicitatem minus caute et non secundum fidei catholicae regulam sentire velint [1]). Gemäß dem Gutachten und der Ermahnung des apostolischen Stuhles nahmen die Konzilsväter einige von Rom zugesandte Kapitel, quae ab antiquis patribus de sanctarum Scripturarum voluminibus in hac praecipue causa collata sunt [2]), nach längerer Beratung an und unterschrieben dieselben. Darin ist nun einerseits die semipelagianische Denkart verurteilt und andererseits sind die auf der äußersten Peripherie liegenden Meinungen des Pelagianismus und Prädestinatianismus zurückgewiesen. Alsbald schickte Cäsarius den Abt Armenius mit einem Schreiben nach Rom an seinen Freund, den Kleriker Bonifatius, um vom Papste die Approbation der arausikanischen Synodalbeschlüsse zu erwirken. Indessen war Papst Felix IV (526—30) gestorben und ihm folgte der Freund des Cäsarius als Bonifatius II (530—532) auf dem päpstlichen Stuhle. Im folgenden Jahre schon willfahrte der neue Papst dem Wunsche seines Freundes und verurteilte in seinem Bestätigungsdekret jener Synode die positiven Sätze der Massilienser [3]). Gegenüber der bisher fast allgemeinen

1) Concil. Arausic. praefat. (Mig. op. Aug. X, 1785).

2) l. c.

3) Bonifat. II. ep. ad Caes. Arel. Mig. op. Aug. X, 1790. (Mig. P. l. 65, 31).

Annahme nun, das von Pseudogennadius erwähnte Werk des hl. Cäsarius sei nicht mehr vorhanden [1]), glauben wir, daß darunter eben die von Cäsarius nach Rom gesandten und daselbst bestätigten Kanonen der zweiten Synode von Orange zu verstehen seien [2]). Der Umstand, daß unser Berichterstatter die Bestätigung von Felix IV statt von Bonifatius II ausgehen läßt, findet vollauf darin seine Erklärung, daß eben das Gesuch der Synode noch an Felix gerichtet worden war [3]). Allein auch bei diesem Sachverhalt können weder die Ankläger noch die Patrone des Bischofs von Riez sich auf den Erzbischof von Arles berufen: jene nicht, weil es faktisch unerweisbar ist, daß Cäsarius gegen Faustus geschrieben habe; diese nicht, weil die Nichterwähnung seines Namens in den Konzilsakten von Orange [4]) kein Argument seiner Rechtgläubigkeit ist, da die Synode auch keinen anderen Namen nennt, noch überhaupt einen zu nennen hatte, sondern nur die kirchliche Lehre darstellen mußte. Was historisch allein gewiß ist, ist also das, daß Cäsarius und das Arausikanum den semipelagianischen Irrtum zurückweisen. Ob auch Faustus von ihrem Urteil getroffen werde, kann mit Sicherheit nur aus einem Vergleich seiner Gnadenlehre mit den capitula jener Synode ersichtlich werden.

Nach dem Berichte des Chronisten Ado von Vienne [5])

1) Vgl. Walch, Ketzerhistorie, Leipzig 1770, 5 Bd. 115 f.

2) Vgl. Histoire litter. de la France tom. III p. 225. Heller, l. c. S. 28.

3) Ein uns erhaltener Brief Felix' IV an Cäsarius v. Jahr 528 enthält nichts über diese Frage. Migne P. l. 65, 11 f.

4) Heller, l. c. S. 29.

5) Chron. ad an. 492 (Bibl. Max. Lugd. tom. XVI S. 798. tom. IX, 568).

läßt Baronius den hl. Avitus von Vienne ebenfalls gegen die Schriften des Faustus ein eigenes Werk verfassen [1]). Allein in den uns erhaltenen Werken des Vienner Bischofs [2]) wird unseres Faustus nur einmal Erwähnung gethan, indem Avitus nicht eine irrige Ansicht desselben über Gnade und Freiheit, sondern über den Wert der Reue im Augenblick des Todes und über das Verhältnis zwischen Glauben und Werken [3]) zu widerlegen sucht [4]). Mit Recht ist sodann schon hingewiesen worden auf die Unzuverlässigkeit des genannten Chronisten auch betreffs der anderen Mitteilung [5]), daß »Johannes, vir eruditissimus, Antiochenus Presbyter«, den Faustus bekämpft habe. Denn unter diesem Gegner des Faustus kann nur Joh. Maxentius, der aber kein antiochenischer Presbyter war, verstanden werden. Somit liegt jedenfalls kein sicheres historisches Zeugnis dafür vor, daß Avitus litterarisch gegen die Anthropologie des Faustus aufgetreten ist.

Von größter Wichtigkeit für die historische Beurteilung der Gnadenlehre des Bischofs von Riez ist das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, aufgestellt von der römischen Synode im Jahre 496 [6]), welcher 70 Bischöfe anwohnten [7]). Zu diesem

1) ad ann. 490. S. 449.

2) Migne, P. l. 59, 191 ff.

3) Fausti ep. ad Paulinum. Mig. 58, 845.

4) Epist. IV. Mig. l. c.

5) Vgl. Noris l. c. cap. 19. Heller, l. c. S. 30. Dagegen Wiggers, l. c. S. 368. Walch l. c. 111.

6) Vgl. Hefele, Konziliengeschichte, Freiburg 1875. 2 Aufl. 2 Bd. S. 618 f.

7) Mansi, Coll. Concil. tom. VIII p. 151 sq. Vgl. Thiel, de decret. Gelas. Pap. de recip. et non recip. libris, Braunsberg 1866.

Dekrete werden nämlich unter den opuscula sanctorum patrum, quae in ecclesia recipiuntur, ohne alle Einschränkung die Schriften des hl. Augustin und des hl. Prosper von Aquitanien aufgeführt, dagegen die opuscula Cassiani presbyteri Galliarum und die opuscula Fausti Regensis Galliarum unter den libri apocryphi, qui non recipiuntur, aufgezählt. Am Schluß des Dekretes wird dann über die Schriften aller Häretiker und über diese selbst, unter denen wohl auch Pelagius, Julian und Cölestius, aber nicht Kassian und Faustus genannt werden, das Anathem gesprochen [1]). Was ist nun über Faustus und seine Schriften entschieden worden? Diese Frage hat die Kritiker bis auf den heutigen Tag noch entzweit. Sind Fausti Schriften und damit auch seine Lehre über die Gnade als häretisch verurteilt? Noris [2]), Tillemont [3]), Alexander Natalis [4]) und nebst vielen andern selbst Maffei [5]) bejahen diese Frage entschieden. Einige Freunde unseres Bischofs und selbst Voß [6]) behaupten, den Schriften ihres Klienten sei nur die kirchliche Auktorität abgesprochen und ein geringerer Wert zugeschrieben worden;

1) l. c. p. 171: Haec et his similia, quae . . . nec non et omnes haeretici eorumque discipuli sive schismatici docuerunt et conscripserunt, non solum repudiata, verum ab omni Romana et apostolica ecclesia eliminata atque cum suis auctoribus auctorumque sequacibus sub anathematis insolubili vinculo in aeternum confitemur esse damnata.

2) l. c. Dissert. histor. de Syn. V. Append. cap. III.

3) l. c. S. 426.

4) l. c. S. 11. 50.

5) l. c. S. 132.

6) l. c. S. 583: Cassianum et Faustum, tamquam mediae conditionis, inter eos reponit, quorum auctoritate stare non liceret. Vgl. Heller l. c. S. 39 f.

Stilting bezeichnet das im Dekret über Faustus Gesagte als späteren Zusatz [1]). Andere endlich geben die Verurteilung des Faustus zu, aber nicht wegen seiner Lehre über die Gnade, sondern über die Körperlichkeit der geschaffenen Geister [2]).

Was nun vor allem die Aechtheit dieses päpstlichen Dekretes, bezw. des Passus über die Schriften des Faustus betrifft, so ist dieselbe nicht nur durch die neuesten Untersuchungen von Thiel [3]) und Friedrich [4]) sicher nachgewiesen, sondern der gedachte Passus findet sich auch in allen Ausgaben und Handschriften des gelasianischen Dekretes. Daß aber Gelasius bei diesem Urteilsspruch die Lehre von der Gnade im Auge hatte, geht m. E. klar hervor aus der Verbindung der Schriften Kassians mit denen des Faustus und der Gegenüberstellung von Faustus-Kassian einer- und Augustin-Prosper andererseits. Dazu kommt, daß derselbe Papst sich nicht nur wiederholt mit höchster Anerkennung für Augustin und mit größter Entschiedenheit gegen die Pelagianer ausgesprochen, sondern auch in seinem Schreiben an die Bischöfe der Provinz Picenum die semipelagianischen Grundsätze über die Gnade und Freiheit verworfen hat [5]). Die Richtigkeit dieser Auffassung wird aber vollauf bestätigt

1) l. c. n. 106 S. 671.

2) Gervaise, Histoire de Boece senateur Romain. Paris 1715 part. II p. 255. Vgl. Walch l. c. S. 98. Heller l. c. S. 37.

3) Siehe S. 305 A. 7.

4) Drei unedierte Konzilien aus der Merowinger Zeit. Mit einem Anhang über das Decretum Gelasii. Bamberg 1867. Vgl. Hefele a. a. O. S. 619 f.

5) Epist. ad. episc. per Picenum. Mig. op. Aug. X, 1766. Vgl. oben S. 292 A. 7.

durch ein weiteres, für die geschichtliche Würdigung der Anthropologie unseres Dogmatikers sehr wichtiges Faktum, das zugleich auch die Bedeutung und Tragweite des gelasianischen Dekretes in volles Licht stellt.

Das Buch des Faustus von Rhegium hatte sich auch unter den zu Konstantinopel sich aufhaltenden fremden Geistlichen verbreitet und viele Bewegungen in den Gemütern hervorgebracht, da die einen es verurteilten, die andern es verteidigten [1]). Einige Mönche aus der Gegend des schwarzen Meeres, Joh. Maxentius an der Spitze, traten mit Heftigkeit gegen jenes Buch auf und überreichten den gerade in Konstantinopel weilenden Gesandten des Papstes Hormisdas ein Glaubensbekenntnis, das in seinem zweiten Teil den pelagianischen und semipelagianischen Lehrbegriff zurückweist [2]). Da sie jedoch bei den päpstlichen Legaten die gewünschte Aufnahme nicht fanden, schickten sie eine Deputation nach Rom an den Papst selbst. Aber auch hier fanden sie kein Gehör [3]). Deshalb veranlaßten die in Konstantinopel zurückgebliebenen Mönche den nordafrikanischen, damals exilierten Bischof Possessor, in betreff des Faustus sich an Papst Hormisdas zu wenden. Possessor aber hatte ihnen zuvor eine

1) Epist. Possess. ad Hormisd. a. 520: Cum quorundam fratrum animus de codice Fausti cujusdam natione Galli, Reginae civitatis episcopi, qui de diversis rebus et frequentius de gratia Dei diserte visus est disputare, in scandalum moveretur, aliis, ut se habent humana studia, in contrarium renitentibus, me crediderunt de hoc ambiguo consulendum. Mig. op. Ang. X, 1776.

2) Scytarum Monachorum de gratia Dei professio contra Pelagianos. Mig. op. Aug. X, 1771.

3) Ep. Horm. ad Possess. et Respons. Joh. Maxent. Mig. l. c. 1777 sq.

für unsere Aufgabe sehr interessante Antwort gegeben. Dixi quidem, heißt es in seinem Brief, ea, quae a tractatoribus pro captu proprii ingenii disputantur, non ut canonica recipi aut ad synodalium vicem pro lege servari: sed habere nos certa, scilicet quae veteri lege vel nova conscripta et generalibus sunt patrum decreta judiciis ad fundamentum fidei ac religionis integram firmitatem; haec autem, quae antistites diversi conscripserunt, pro qualitate sui sine praejudicio fidei solere censeri [1]. Da die Mönche indessen diese Antwort mehr für eine Entschuldigung des Faustus als für eine Erklärung über dessen Lehre hielten, so bat Possessor, um jene durch eine apostolische Antwort zu belehren, den Papst um sein Urteil über den Lehrbegriff des Bischof von Riez [2]). Und was hat nun der Papst entschieden? Id sibi, schreibt er an Possessor zurück, responsum habeant: neque illum (Faustum) recipi neque quemquam, quos in auctoritate patrum non recipit examen catholicae fidei, aut ecclesiasticae disciplinae ambiguitatem posse gignere aut religiosis praejudicium comparare. Fixa sunt a patribus, quae fideles sectari debeant instituta: sive interpretatio sive praedicatio seu verbum populi aedificationi compositum, si cum fide recta et doctrina sana concordat, admittitur; si discordat, aboletur [3]). Auf die Hauptsache, auf die von Possessor vorgelegte Frage, betreffend des Faustus' Lehrbegriff, geht also der Papst gar nicht ein, sondern bemerkt

1) Epist. Possess. ad Horm. l. c. S. 1777.

2) l. c. quaeso, ut consulentes, quid de praefati auctoris dictis videatur, auctoritate apostolicae responsionis agnoscant.

3) Epist. Horm. n. 3. Mig. op. Aug. X, 1777.

bloß — mit Beziehung auf das gelasianische Dekret, daß Faustus von der römischen Kirche nicht angenommen werde, d. h. nicht zu denen gehöre, welche man als Väter des Glaubens betrachte, quos in auctoritate patrum non recipit examen catholicae fidei. Der katholische Glaube, der durch die hl. Schriften, die synodalen Verordnungen und die zur Regel dienenden Bestimmungen der Väter wie durch eine beständige, unerschütterliche Grenze festgesetzt sei [1]), könne weder durch Faustus noch durch irgend einen beeinträchtigt werden. Was mit dem reinen Kirchenglauben übereinstimme, müsse man von jedem Kirchenschriftsteller, also auch von Faustus annehmen, und das verwerfen, was jenem widerstreite. Es sei keineswegs zu tadeln, sondern vielmehr ein lobenswerter Fleiß, wenn man auch Schriften lese, in denen sich Irriges finde, denn dadurch könnten oft die Gegner selbst widerlegt werden; nur wenn man die Irrlehren teile, sei es tadelnswert; man solle also alles prüfen und das beste behalten [2]). Wolle man aber die kirchliche Lehre über Gnade und Freiheit kennen lernen, so lasse dieselbe sich aus den Schriften des hl. Augustinus,

---

1) l. c: Christiana fides canonicis libris et synodalibus praeceptis et patrum regularibus constitutis stabili et inconcusso termino limitatur.

2) l. c: Nec tamen improbatur diligentia per multa discurrens, sed animus a veritate declinans. Saepe de his necessaria providetur, de quibus ipsi aemuli convincantur, instructio. Nec vitio dari potest, nosse quod fugias; atque ideo, non legentes incongrua in culpam veniunt, sed sequentes. Quod si ita non esset, nunquam doctor ille Gentium acquievisset nuntiare fidelibus: omnia probate, quod bonum est, tenete.

besonders aus den an Prosper und Hilarius gerichteten, ersehen [1]).

Aus dem vorstehenden Hauptinhalt des Briefes des Hormisdas an Possessor geht nun klar hervor, daß der Papst fast mit denselben Worten wie Possessor nur eine allgemeine Norm und Regel aufstellt, nach welcher ein kirchlicher Schriftsteller zu beurteilen ist; ferner, daß er weder den Lehrbegriff des Faustus verurteilt noch seine Schriften für häretisch erklärt, sondern nur das bestimmt: Faustus werde nicht als Kirchenlehrer verehrt, es sei nicht die kirchliche Lehre aus seinen Schriften zu entnehmen, sondern seine Lehre sei nach der genannten allgemeinen Norm der Rechtgläubigkeit zu beurteilen. Endlich kann nicht der geringste Zweifel mehr bestehen, daß die Kontroverse sich um die anthropologischen Fragen über Freiheit und Gnade drehe.

Da nun Past Hormisdas das Decretum Gelasiani erneuerte und durch Zusätze erweiterte [2]) und zudem in seinem besprochenen Brief an Possessor sich ausdrücklich auf jenes bezieht [3]), so haben wir in dem brieflich gefällten Urteil über Faustus zugleich den klarsten Aufschluß über die Bedeutung und Tragweite des gelasianischen Dekretes. Wir behaupten demnach: die Schriften des Faustus werden von Gelasius wegen dessen Gnaden-

1) l. c: De libero tamen arbitrio et gratia Dei quid Romana, hoc est catholica sequatur et asseveret Ecclesia, in variis libris b. Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum potest cognosci.

2) Vgl. Hefele l. c. S. 621.

3) Mansi l. c: Cetera quae ab haereticis vel schismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica Romana.

lehre für apokryph erklärt, aber dadurch sollen sie nicht als häretische verworfen, sondern nur als von der Kirche nicht rezipierte bezeichnet sein. Daß Gelasius selbst nicht alle Schriften, die durch das Wort apocrypha charakterisiert sind, in eine Klasse zusammenfaßt [1]), zusammenfassen konnte [2]), beweist auch der Schluß des Dekretes, wo die Häretiker mit Namen aufgeführt, aber (Kassian und) Faustus nicht genannt werden.

Mit dieser Erklärung des römischen Bischofs waren die scythischen Mönche jedoch nicht zufrieden. Es erschien ihnen als ein innerer Widerspruch, des hl. Augustins Schriften zur Norm der kirchlichen Gnadenlehre zu machen und doch das derselben widerstreitende Buch des Faustus nicht zu verurteilen. Sie unterzogen deshalb die Dekretale des Hormisdas einer scharfen Kritik und zogen ihre Ächtheit in Zweifel [3]). Nachdem sie schon von Rom aus (520) an die exilierten afrikanischen Bischöfe ein gemeinschaftliches Schreiben gerichtet und darin über Pelagius wie über Faustus das Anathem ausgesprochen hatten [4]), übersandten sie jetzt das Werk des Faustus an jene Bischöfe mit der Bitte, ihre Uebereinstimmung mit

1) Vgl. Heller, l. c. S. 39 f. Wiggers, l. c. II, S. 368.

2) Heller l. c: Sane permultum interest inter Arium et Eusebium Caesareensem, inter Nestorium et Clementem Alex., inter Pelagium et Cyprianum, inter Montanum et Lactantium, et tamen horum omnium opuscula indiscriminatim inter apocrypha recensentur.

3) Resp. Joh. Max. Mig. op. Aug. X, 1778 sq.

4) Epist. Petri Diaconi ad episc. Afric. in Sardinia exsules. n. 8. Mig. op. Aug. X, 1772: anathematizamus Pelagium .... et qui illis similia sapiunt; praecipue libros Fausti Galliarum episcopi. Resp. Joh. Max. l. c: evidenter claret, libros Fausti esse haereticos.

der von ihnen entwickelten Lehre über die Gnade zu erklären. In der ersten Antwort widerlegt im Namen seiner Kollegen der hl. Fulgentius, ohne den Faustus zu nennen, die semipelagianischen Irrtümer [1]), dann schrieb derselbe Heilige gegen das Werk des Faustus 7 Bücher, die aber nicht auf uns gekommen sind [2]), und die noch erhaltenen drei Bücher de veritate praedestinationis et gratiae Dei [3]). Endlich die wichtigste, ebenfalls von Fulgentius verfaßte, aber im Namen aller Kollegen erlassene Schrift, die berühmte epistola synodica [4]), verteidigt das augustinische System, widerlegt den Semipelagianismus, erwähnt den Faustus mit Namen und nennt seine Lehrsätze commenta veritati contraria, catholicae fidei penitus inimica [5]), empfiehlt dagegen Augustins Schriften zur Lektüre. Die scythischen Mönche und die von den Vandalen verbannten, in Sardinien weilenden Bischöfe Nordafrikas, der hl. Fulgentius von Ruspe an der Spitze, polemisieren also ausdrücklich gegen den anthropologischen Lehrbegriff des Bischofs von Riez.

Die bisher von uns besprochenen Begebenheiten und Urkunden sind nun die einzigen, dem thatsächlich vorhandenen Quellenmaterial zu entnehmenden, Dokumente für eine historische Beurteilung der faustinischen Gnadenlehre. Aus denselben geht hervor, daß das bisherige Urteil der freundlichen wie der gegnerischen Kritik der

1) De incarnatione et gratia Dom. N. Jesu Christi.
2) Vita Fulg. c. 28. Mig. P. l. 65, 144.
3) Mig. l. c. S. 603 ff.
4) Mig. op. Aug. X, 1779.
5) l. c. cap. 18 n. 18.

Anthropologie des Faustus [1]) eine wesentliche Modifikation erleidet. Die Gönner des Faustus nämlich können bei objektiver und vorurteilsloser Verwendung der geschichtlichen Zeugnisse nur einen Freund und Patron der faustinischen Anthropologie nennen, den semipelagianisierenden Gennadius. Andererseits ist aber auch die These der Gegner unseres Bischofs, Faustum ab universo orbe catholico impugnatum esse [2]), nicht zu halten. Denn es ist historisch nicht zu erweisen, daß Cäsarius von Arles und Avitus von Vienne, überhaupt einer der gallischen Bischöfe zu Lebzeiten oder nach dem Tode des Faustus direkt gegen dessen Gnadenlehre polemisiert, daß die arausikanischen Konzilsväter sich wegen anthropologischer Irrtümer eben dieses Bischofs versammelt, daß die Päpste Gelasius und Hormisdas seine Lehre für häretisch erklärt und Felix IV, bezw. Bonifatius II die Verwerfung der faustinischen Anthropologie approbiert haben. Historisch gewiß ist vielmehr nur die Thatsache, daß die Schriften des Faustus (neben denen des Kassian) schon im Jahre 496 von Gelasius und c. 520 von Hormisdas in die Klasse der sog. Apokryphen verwiesen wurden d. h. solcher Schriften, die als inkorrekt wohl privatim, aber nicht beim öffentlichen Gottesdienst gelesen werden dürfen. Endlich ist historisch unbestreitbar, daß die scythischen Mönche und die nordafrikanischen Bischöfe den Faustus wegen anthropologischer (pelagianischer) Irrtümer bekämpft haben. Dem Zeugnis der letztgenannten Gegner des Faustus aber deshalb allen Wert absprechen

1) S. oben S. 295 ff.
2) Baronius l. c. S. 449.

zu wollen[1]), weil sie nicht den Vorwurf des Semipelagianismus, sondern des Pelagianismus gegen den Bischof von Riez erheben, ist man nicht berechtigt. Denn einmal hat man in jener Zeit nicht so genau zwischen ganzem und halbem Pelagianismus unterschieden, wie später; sodann wissen wir aus der Polemik Prospers von Aquitanien gegen Kassian, daß er des letzteren Lehre wohl von der des Pelagius zu unterscheiden weiß, aber durch konsequente Schlußfolgerung schließlich dennoch des pelagianischen Irrtums von der Verdientheit und Verdienbarkeit der göttlichen Gnade überführt[2]). Ebenso konnten also auch jene den Faustus wegen Pelagianismus bekämpfen, ohne ihn des vollen und ganzen Pelagianismus (Leugnung der Erbsünde u. s. w.) beschuldigen zu wollen. Ihr Angriff war gerichtet gegen die pelagianische Hauptposition: gratia secundum merita datur. Ob aber Faustus von den scythischen Mönchen mit Recht oder Unrecht, aus leidenschaftlicher Rachsucht oder aus Liebe zur Wahrheit bekämpft wurde[3]), ist für uns hier ohne Bedeutung, denn es handelt sich vorerst nur um die Frage, ob Faustus einer irrtümlichen Lehre über Natur und Gnade beschuldigt und deshalb bekämpft worden sei. Letzteres steht fest; ob es begründet war,

1) Heller l. c. S. 41 f. Die andere Behauptung, die afrikanischen Bischöfe haben die epist. synod. erlassen, bevor sie die Schriften des Faustus gelesen hatten, mußte Heller l. c. S. 95 selbst widerrufen.

2) Prosper c. Collat. c. 16 n. 1: Exigua conclusione paene totum dogma Pelagianum confirmas dicendo: nullius enim laudis esset ac meriti, si id in eo Christus, quod ipse donaverat, praetulisset. Mig. X, 1824.

3) Heller l. c. S. 26 f. 40 f.

kann nur die Untersuchung des faustinischen Lehrsystems darthun.

Zur Vollständigkeit unserer historisch-kritischen Betrachtung fügen wir in Betreff der Persönlichkeit des Faustus noch an, daß ohne jeden geschichtlichen Grund sein guter Ruf in Zweifel gezogen wurde, indem man seine Schriften nur als Ausfluß geistigen Hochmutes bezeichnete [1]) oder behauptete, diese seien nur angeblich gegen den von Faustus fingierten Prädestinatianismus, faktisch aber gegen die Prädestinationslehre Augustins gerichtet [2]). Allein das eine wie das andere ist gleich unhaltbar. Faustus wurde von all seinen Zeitgenossen eben wegen seiner Frömmigkeit und Sittenstrenge hoch geschätzt, selbst vom hl. Cäsarius episcopus sanctus [3]) genannt und in seiner Diözese sowie im südlichen Gallien als Heiliger verehrt [4]). Cultus erga Faustum adhuc permanet et tamquam sanctus colitur in nonnullis Galliarum ecclesiis [5]). Nur erfolgte die kirchliche Rezeption nicht [6]), weil seine Lehre (des Semipelagianismus) verdächtig ist. Die von Jansenisten und Calvinisten aufgestellte Behauptung aber, die beiden Konzilien von Arles und Lyon (475) seien erdichtet und die Häresie des Lucidus nur vorgeschützt, bedarf keiner weiteren Wider-

1) Manguinus l. c. II pag. 13. 593. 604. Tillemont l. c. t. XVI in Faust. art. 10.

2) Vgl. Maffei l. c. l. XVI c. 7. n. 5. Sirmond. l. c. Mig. P. l. 53, 671 ff. Walch l. c. Bd. 5 S. 222 ff.

3) Mansi coll. conc. t. VIII p. 812. Heller S. 21.

4) Stilting l. c. § 1. S. 651 ff.

5) Prosper Lambert. (Bened. XIV), de beatif. et canoniz. Ss. Bonon. 1735 II, 29, 8. cfr. Ferand, l. c.

6) Stilting l. c.

legung. Faustus selbst spricht mit hoher Anerkennung von dem Bischof von Hippo Regius [1]), und wenn er gegen die Härten der augustinischen Prädestinationslehre opponiert hatte, so war das keine Makel seiner Person, denn „streng genommen gab es ja keine semipelagianische Häresie, da ihre Opposition gegen Augustins Lehre noch keine Opposition gegen die Kirche war“ [2]).

1) De grat. et lib. arb. l. I c. 4. Mig. 58, 791. Conflictus l. II c. 30. Mig. 53, 314. Ep. ad grat. Mig. 58, 853. Vgl. Katholik l. c. S. 404 f.

2) Hergenröther, Handbuch der allg. Kirchengeschichte, 2 Aufl. Freibg. 1879. 1, 307.

II.

Rezensionen.

1.

1. **Württembergische Reformationsgeschichte** von Dr. **E. Schneider.** Stuttgart, R. Roth, 1887. VIII, 143 S. 8.
2. **Die Anfänge des Christentums** in Württemberg. Von **G. Bossert.** Erweiterter Abdruck aus den „Blättern für württemb. Kirchengeschichte". Stuttgart, Greiner und Pfeiffer. 1888. 35 S. 8.

1. Die Schrift ist die erste Monographie der württembergischen Reformationsgeschichte, und sie ist um so dankenswerter, als der Verf. in der Lage war, bisher unbenütztes und zum Teil erst vor einigen Jahren wieder zum Vorschein gekommenes Aktenmaterial zu verwerten. Der Umfang ist nicht gar groß. Der Inhalt ist aber beträchtlich reicher, als man nach der Seitenzahl erwarten könnte, da die Behandlung eine sehr knappe und bündige ist. Die Schrift zerfällt in vier Abschnitte. Der erste Abschnitt, der gewissermaßen als Einleitung gelten könnte, ist der Zeit während Herzog Ulrichs Verbannung gewidmet; der zweite behandelt die Einführung der Reformation bis zum Interim (S. 8—76), der dritte das Interim

oder die Jahre 1548—52, der vierte die Zeit vom Passauer Vertrag bis zur staatsgrundgesetzlichen Anerkennung der Reformation (1556—65).

Der Verf. bekennt sich in der Vorrede zu der Ueberzeugung, daß die Reformation ein ebenso notwendiger wie für die Weltgeschichte segensreicher Schritt war, und er schickt dieses Bekenntnis voraus, weil die Beantwortung solcher grundsätzlichen Fragen notwendig die Darstellung bedinge und bei allem Bestreben nach rein thatsächlicher Geschichtserzählung die Grundlage bilde. Trotz dieses seines Standpunktes aber verwahrt er sich dagegen, eine konfessionelle Geschichte zu schreiben. Er habe seine Berichte so zum Wort kommen lassen, wie er sie gefunden, und nichts etwa der evangelischen Kirche Ungünstiges verschwiegen. Sein leitender Gesichtspunkt sei gewesen, die für die Entwickelung Altwürttembergs so wichtige Einführung der Reformation aktenmäßig zu schildern und so einen Beitrag zu diesem Kapitel württembergischer Geschichte zu liefern. Ref. kann bestätigen, daß die Ausführung dem Programm im wesentlichen entspricht. Es fehlt zwar nicht ganz an Sätzen, die sich nicht halten lassen und an denen der konfessionelle Standpunkt unstreitig einen zu großen Anteil hat. So lesen wir S. 13 einerseits, zum neuen Glauben sei niemand gezwungen worden, da der Herzog Ulrich selbst es ausgesprochen habe, daß er nicht der Meinung sei, jemand zum Glauben zu drängen und zu zwingen, sondern daß er gedenke, jeder christliche Mensch werde selbst begierig sein, dem Wort des Herrn und der Lehre der Apostel anzuhängen, während andererseits sofort folgt: nur das Evangelium zu schmähen und die Messe an fremden Orten zu be-

suchen sei verboten und befohlen worden, die Predigt Sonntags und Feiertags mindestens einmal zu hören. Das sind offenbar sich widersprechende Aufstellungen. Wer die Menschen hindert, einen ihrer religiösen Ueberzeugung entsprechenden Gottesdienst zu besuchen, und wer ihnen umgekehrt allgemein befiehlt, einer religiösen Feier anzuwohnen, mochten sie dieselbe für wahr halten oder nicht, der thut einfach den Gewissen Gewalt an, und der Glaubenszwang wird durch gegenteilige Versicherungen des Herzogs Ulrich nicht aufgehoben. Der Verf. wird das einsehen und zugeben, sobald er die Sache nur einigermaßen unbefangen in Erwägung zieht. Indessen sind, wie bereits betont wurde, derartige Behauptungen Ausnahmen, und im ganzen gebührt der Schrift das Lob einer objektiven Haltung.

2. B. sucht in das Dunkel der ersten Missionierung Württembergs einiges Licht zu bringen und macht zu diesem Behufe auf einige bisher nicht berücksichtigte Thatsachen aufmerksam. Es wird das Vorhandensein von Christengemeinden auf württembergischen Boden schon in der Römerzeit als höchst wahrscheinlich dargethan, die königliche Mission der Merovinger in Ostfranken beleuchtet und die Christianisierung bis zu ihrem Abschluß im 7. Jahrhundert verfolgt. Das Schriftchen will besonders der einseitigen und falschen Darstellung der Christianisierung des württembergischen Landes in volkstümlichen Schriften entgegentreten; es verdient aber einige Beachtung auch in den gelehrten Kreisen.

Funk.

2.

Sanctissimi Domini nostri **Leonis Papae XIII Allocutiones, Epistolae, Constitutiones** aliaque Acta praecipua. Typis societatis S. Augustini, Desclée, de Brouwer et soc., Brugis et Insulis 1887. 7 vol. XVI, 336, 325 p. 8. 4 M.

Leo XIII erfreute die katholische Welt seit Antritt seiner Regierung mit einer Reihe von Rundschreiben über die großen Fragen, welche unsere Zeit bewegen, über die Uebel, an denen die Gegenwart leidet, über die Mittel, die zur Besserung der Verhältnisse dienlich sind. Es sind Dokumente von ziemlich erheblichem Umfang, herrliche Darlegungen der christlichen Lehren und Grundsätze, und wie inhaltlich so auch formell hochstehend. Dieselben fanden nach ihrem Erscheinen durch die Tagespresse sofort die weiteste Verbreitung. Einzelne wurden, im Originaltext und mit Uebersetzung, auch als besondere Schriften herausgegeben. Indem aber ihre Zahl wuchs, trat auch der Wunsch nach einer Sammlung hervor, und diesem Bedürfnis wird in der vorliegenden Publikation entsprochen. Die Herausgeber setzten sich indessen mit Recht noch ein weiteres Ziel. Nicht bloß die gedachten Lehrschreiben, auch die übrigen Schreiben und Dekrete, überhaupt alle weiteren Akte von Bedeutung wurden in die Sammlung aufgenommen. Nur die auf den gewöhnlichen und täglichen Geschäftsverkehr oder auf Angelegenheiten persönlicher Art bezüglichen Schreiben wurden ausgeschlossen. Die Publikation läßt sich so im allgemeinen als eine Sammlung der Akten Leos XIII bezeichnen. Die Zahl der Nummern beläuft sich auf 108, und das letzte Schreiben datiert vom 15. Juni 1887.

Die Anlage ist chronologisch. Nur in einem einzigen Fall wurde die Regel und zwar mit gutem Grund verlassen. Die Texte werden nach Vergleichung mit der authentischen vatikanischen Edition geboten. Um die Benützung zu erleichtern, wird der Inhalt der Schreiben in der Ueberschrift kurz bemerkt und in Marginalnoten eine Analyse des Inhaltes gegeben. In dem Index, der jedem Bande beigegeben ist, sind die Noten zusammengestellt. Der zweite Band giebt auch ein sorgfältiges, alphabetisch angelegtes Sachregister. Die Ausstattung entspricht der Bestimmung, eine Festgabe zum 50jährigen Priesterjubiläum Leos XIII zu sein.

Seit dem Schluß der Publikation sind bereits anderthalb Jahre verflossen, und in dieser Zeit sind wieder mehrere bedeutsame Aktenstücke und Lehrschreiben erschienen. Unter diesen Umständen legt sich die Fortsetzung der Publikation von selbst nahe. Die Herausgeber werden uns daher mit der Zeit durch einen weiteren Band erfreuen.

Funk.

3.

Grundriß der **Patrologie** oder der älteren christlichen Litteraturgeschichte von Dr. **J. Alzog**. Vierte verbesserte Auflage. Freiburg, Herder 1888. XI, 590 S. 8. (Theol. Bibliothek VII).

Da die völlige Umarbeitung der Alzog'schen Patrologie, welche vor mehreren Jahren in Angriff genommen wurde, noch geraume Zeit in Anspruch nehmen wird, entschloß sich die Verlagshandlung, um der Nachfrage

und dem Bedürfnis der Studierenden doch einigermaßen zu entsprechen, „zunächst eine neue Auflage des Alzog'schen Textes zu veranstalten, in welcher die notwendigsten Verbesserungen und Nachträge angebracht und namentlich die Litteratur der letzten elf Jahre eingehend berücksichtigt wurde". Da das Werk so wieder dem Schüler zugänglich gemacht wird, nachdem es längere Zeit vergriffen war, so ist die neue Auflage dankbar anzunehmen. Der weitere Wert derselben ist aber sehr gering. Der Bearbeiter, der seinen Namen nicht ohne Grund vorenthielt, ist offenbar auf dem patristischen Gebiet sehr wenig zu Haus. Wenigstens wimmelt das, was von ihm herrührt, von Fehlern. Er verspricht eine eingehende Litteraturangabe. Aber S. 32 fehlt die bemerkenswerte Monographie über den Barnabasbrief von Braunsberger, S. 39 die umfassende Ignatiusausgabe von Lightfoot, S. 56 die Kihn'sche Monographie über den Diognetbrief, S. 398 die Schriften von Storz und Reuter über Augustinus, S. 467 die Loofs'sche Untersuchung über Leontius von Byzanz, um nur die wichtigeren der bezüglichen Uebersehen anzuführen. Er stellt die notwendigsten Verbesserungen und Nachträge in Aussicht. Wir erfahren aber nichts von den neuesten Verhandlungen über das Verhältnis der beiden Apologien Justins, nichts über die Chronologie Tatians, nichts über den Clavis von Melito von Sardes, nichts über die neueste Auffassung des Hermias, nichts oder höchstens sehr Ungenügendes (S. 97) über den angeblichen Evangelienkommentar von Theophilus, nichts über die Zweifelhaftigkeit der allein durch Hieronymus vertretenen Ueberlieferung von dem Episkopat des Methodius in Tyrus

(Z. f. KG. 8, 15—20). Kihn's lichtbringende Monographie über Junilius wird wohl erwähnt. Trotzdem erscheint aber Junilius auch jetzt noch als mutmaßlicher Bischof eines unbekannten Sprengels in Afrika. Und was die sachlichen Nachträge anlangt, so stoßen wir auch hier auf zahlreiche und erhebliche Fehler. Wie mager und ungenügend und doch reich an Versehen ist der § 20 über die Didache? In dem, was S. 40 über die Ignatiusakten gesagt wird, wirft der Bearbeiter alles so durcheinander, daß in dem Abschnitt auch nicht ein richtiges Sätzchen zu finden ist. U. s. w. u. s. w. Das Neue an der Ausgabe ist also von sehr zweifelhafter Art. Dagegen bleibt der alte Alzog.

Funk.

4.

Darstellung und Erörterung der **religionsphilosophischen Grundanschauungen Trendelenburgs.** Ein Beitrag zur Würdigung Trendelenburgs von Dr. **O. Beeck,** Pfarrer. Gotha. Emil Behrend. 1888. 93 S. 2 M.

Die Philosophen haben ihre Schicksale wie die Bücher. Die einen werden von der Gunst des Publikums getragen und von dem Weihrauch ihrer schmeichelnden Verehrer bis zum Wissen ihres Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist narkotisiert, um von der Nachwelt als Idealisten und Phantasten im Gebiete der menschlichen Verirrungen aufgestellt zu werden, andere haben sich zeitlebens gegen die Mißgunst ihrer Mitmenschen zu wehren, finden aber später desto größere Anerkennung.

Nur wenige sind es, welche dauernd einen Einfluß auf die geistige Entwicklung der Menschheit auszuüben vermochten. Zu diesen wenigen gehören Plato und Aristoteles. Diese haben nicht nur die Verehrung der christlichen Denker des Altertums und des Mittelalters genossen, sondern viele der modernen Denker verdanken denselben mehr als sie dessen Wort haben wollen. Auch auf Trendelenburg, der vor kurzem noch gefeiert, von den meisten bereits vergessen ist, haben diese Geistesheroen einen großen Einfluß ausgeübt. Im Gegensatz zu der zeitgenössischen Philosophie hat er ihre organische Weltanschauung in neuem Gewande als „idealen Realismus" wieder zur Geltung zu bringen gesucht. Je eifriger die gegenwärtige Philosophie und Naturwissenschaft bestrebt sind, die Zweckbestimmung aus der Naturbetrachtung zu verbannen, desto nützlicher ist es, zu zeigen, daß auch große Denker auf dem Standpunkte der fortgeschrittenen Wissenschaft dieselbe zur Lösung des Welträtsels für unentbehrlich betrachten. Der H. Verf., ein begeisterter Verehrer des Philosophen, hat daher durch seinen Beitrag auch weiteren Kreisen einen Dienst erwiesen. Da Trendelenburg weder Vorlesungen über Religionsphilosophie gehalten noch diesbezügliche Studien veröffentlicht hat, so mußte er den Stoff seiner Darstellung aus den Gesammtschriften und dem philosophischen System ziemlich mühsam sammeln und zu einem Gesammtbild vereinigen.

Er behandelt diesen Stoff in drei Teilen. Im ersten Teile zeigt er die Begründung der Religion nach ihrer subjektiven Seite im Seelenleben und nach ihrer objektiven Stellung im System des Wissens. Der zweite Teil legt den Inhalt der Religion dar und handelt vom

Begriff Gottes, von der Wirkung der Religion, von ihrem Verhältnis zur Ethik, der dritte Teil verfolgt die Religion in der Geschichte und beleuchtet das Christentum und sein Wesen, seine Phasen, sein Verhältnis zum Staate. In einem Schlußteile gibt er eine Kritik und stellt den Philosophen in Vergleich zu Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher. Trendelenburg ist im wesentlichen ein gläubiger Philosoph und für die große Bedeutung des Christentums sehr eingenommen. Doch will er von einer Uroffenbarung im Sinne der Kirchenlehre absehen und den Ursprung derselben natürlich erklären. Er findet denselben im Fürchten und Hoffen des Menschen. Eine durch Furcht oder auch durch Staunen hervorgerufene Vorstellung erregt das Gefühl und erweckt die Ahnung des Höheren. Der Mensch aber reagiert auf diese Eindrücke, er fühlt das Göttliche, erhebt sich zu ihm und setzt ein Verhältnis zwischen sich und ihm. Das erstere wird irgendwie mit Furcht, das letztere mit Hoffnung verbunden sein. Der Glaube entsteht vor dem Sittlichen, treibt aber das Sittliche aus sich hervor. So wenig die Religion allein ethisch ist, so gewiß giebt es keine Sittlichkeit ohne Religion. Die Beweise für das Dasein Gottes lehren uns die Beziehungen Gottes zu uns; nirgends in der Natur kann ein Schein sein, der nicht ein mächtigeres Sein hinter sich hätte. Was im Endlichen durch seine Notwendigkeit wahr ist, kann im Unendlichen nicht unwahr sein.

Uebrigens bleibt trotz dem unsere Gotteserkenntnis unadäquat. Das Absolute ist für den menschlichen Verstand unerreichbar. Das Ursprüngliche wäre kein Ursprüngliches, wenn es begriffen werden könnte. Wer

vermag den Begriff der causa sui zu erfassen? Um die Wahrheit unserer Erkenntnis zu erweisen, hat Tr. das Prinzip der Bewegung aufgestellt. Dieselbe findet sich ebenso im Denken wie im Sein. Die Bewegung des Denkens ist ein Abbild der Bewegung des Seins. Indem der Mensch die Welt denkt, bildet er gleichsam die Gedanken Gottes in der Schöpfung nach. Nichts desto weniger anerkennt er, daß die Vernunft vor den Begriffen der Materie, der Bewegung, des Gedankens, des Selbstbewußtseins die Waffen strecken müsse. Jedenfalls müsse man Gott nicht absolut transscendent, sondern der Welt immanent annehmen und ihm eine absolute Persönlichkeit beilegen, obwohl diese für unser Denken etwas Widersprechendes hat.

In der Geschichte der Religionen erkennt Tr. das pädagogische Prinzip der Entwicklung. Er beurteilt die Religion des A. T. gerechter als Kant und seine Nachfolger, findet aber im Christentum die Vollendung der Religion, weil in Christus die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen stattgefunden hat. Die Konfessionen beurteilt er und mit ihm der Verf. in der protestantischerseits herkömmlichen äußerlichen Weise. Wenn er meint, im Bereiche der katholischen Kirche sei bis ins vorige Jahrhundert nur stoßweise etwas für den Volksunterricht geschehen, so zeigt er auch hiemit, daß er über die herkömmlichen Vorurteile nicht hinausgekommen ist. Waren nicht schon vor und zur Zeit der Reformation in den Städten überall Volksschulen? Tr. spricht sich entschieden gegen die Trennung von Staat und Kirche aus.

In seiner Kritik offenbart sich der H. Verfasser als ein Verehrer der dargestellten Philosophie. Er legt

seinem Grundgedanken, daß es in dem Sein und Denken Gemeinsames gäbe, wodurch die Wahrheit unserer Erkenntnis gesichert werde, hohen Wert bei und glaubt, daß dieser Gedanke die Philosophie der Zukunft beherrschen müsse. Dies ist aber nichts anderes als der Gedanke der alten Philosophie vor dem Idealismus. Einen Beweis hat auch Tr. dafür nicht geführt. Ja indem er das Prinzip der Bewegung aus der Außenwelt entlehnte, hat er diese einfach vorausgesetzt, ohne für das Denken die Bewegung als allgemeines Prinzip erweisen zu können.

Schanz.

5.

Lehrbuch der **Fundamental-Theologie** oder Apologetik. Von **Franz Hettinger**, der Philosophie und Theologie Doktor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg, Herder. 1888. XV. und 926 S.

Ein unglückliches Geschick wollte es, daß die im J. 1879 erschienene erste Auflage obiger Fundamental-Theologie in unserer Zeitschrift nicht zur Anzeige gelangte. Unterdessen ist das Buch, welches einen Bestandteil der „Theologischen Bibliothek" bildet, vielen Lesern näher bekannt geworden. Denn ist dasselbe als Lehrbuch wohl etwas zu umfangreich, besonders für die Lehranstalten, welche keinen besonderen Vertreter der Apologetik haben, so bietet es durch seine klare und bestimmte Fassung,

durch seine Bevorzugung der traditionellen Lehre, seinen engen Anschluß an die kirchlichen Entscheidungen und an die Terminologie der alten Schule, sowie durch das ungemein reichliche Material aus der Patristik und Scholastik dem Theologen eine willkommene Anleitung beim Studium der zahlreichen und oft sehr schwierigen Probleme der Apologetik.

Wie der H. Verf. in der Vorrede selbst bemerkt, so hat die zweite Auflage im wesentlichen keine Aenderung erfahren, weil der Umfang eines Lehrbuches nicht überschritten werden sollte. Doch wurden „manche Gedanken mehr präzisiert, und die neueste Litteratur, jedoch mit Auswahl, berücksichtigt". Aeußerlich zeigt sich die Aenderung schon darin, daß mit Recht die beiden Teile in einen Band vereinigt worden sind. Die wesentlicheren Aenderungen betreffen die Litteratur, welche am Kopf der Paragraphen ergänzt worden ist. Weniger sichtbar ist diese Ergänzung im Kontext, doch sind auch in diesem manche Besserungen angebracht und insbesondere die Hirtenschreiben des h. Vaters Leo XIII fleißig verwendet worden. Ueber einzelne Ungenauigkeiten in den zahlreichen Citaten wird derjenige am wenigsten sich aufhalten, welcher weiß, wie schwierig es ist, in diesen Dingen auch nur eine relative Vollkommenheit zu erreichen. Doch ist auch hierin ein Fortschritt anzuerkennen. Die Einteilung und die Grundzüge sind durchaus dieselben geblieben. Das Werk zerfällt in zwei Teile: Beweis der christlichen Religion und Beweis der katholischen Kirche. Der erste Teil ist wieder in drei Bücher zerlegt: Religion und Offenbarung, christliche Religion, außerchristliche Religionen. Der zweite Teil behandelt

in drei Büchern die wahre Kirche Christi, die Glaubensregel, die natürliche und übernatürliche Erkenntnis.

Der H. Verfasser ist nach seiner Bildungslaufbahn und seinen Studien ein Anhänger der Scholastik. „Erst die Scholastik, auf ihrem Höhepunkt in Thomas von Aquin, angelangt, baute in dessen Summa theologica ein großartig konzipiertes, organisch gegliedertes und in reinem Ebenmaß bis ins einzelne durchgeführtes System der christlichen Glaubenswissenschaft auf". Zur Rechtfertigung dieses Satzes beruft er sich auf Kleutgen, Sixtus V, Leo XIII und M. Canus, bemerkt aber alsbald: „Hiemit ist jedoch keine schlechthinige Repristination, wenn diese auch möglich wäre, geboten; sie bliebe ein kränkliches Produkt. Wohl aber weist uns die Kirche an, fortzubauen auf dem sicheren Grunde, den die h. Väter und die klassische Scholastik gelegt haben; gegen Ausartungen der Spätscholastik waren auch ihre eifrigsten Verteidiger nicht blind" (S. 15). Zwar sind wir gegen solche, für jeden, der heutzutage in der Wissenschaft mitsprechen will, unumgängliche und selbstverständliche Zugeständnisse stets etwas mißtrauisch, weil wir häufig die Erfahrung gemacht haben, daß nicht nur die Konsequenzen nicht gezogen, sondern auch alle des Abfalls von der alten Lehre beschuldigt wurden, welche Ernst damit machten, das Unhaltbare offen preiszugeben, statt es durch logische Künste mit einem modernen Gewande zu bedecken. Doch haben wir uns bei dem H. Verf. längst überzeugt, daß er auch die Ergebnisse der modernen Wissenschaft zu schätzen und zu verwenden weiß. Daß dies in einer Fundamental-Theologie weniger geschieht als in einer Apologie liegt im Wesen der Sache. Mit-

unter hat er vielleicht diesem Zwecke zu viel Rechnung getragen und die Uebereinstimmung mit Thomas auch da nachzuweisen gesucht, wo sie nicht vorhanden ist.

Da ich in meiner Apologie meine Stellung zu den einzelnen Fragen hinlänglich kenntlich gemacht habe, so verzichte ich hier um so lieber auf eine Auseinandersetzung über abweichende Meinungen, als bekanntermaßen dadurch doch nichts erreicht wird. Am weitesten gehen unsre Ansichten auseinander in der Evangelienfrage und in der Stellung, welche der allgemeinen Religionsgeschichte angewiesen wird. Trotz der neuen Berufung auf V. von Strauß und Torney bleibe ich doch bei der Ansicht, daß die Religionsgeschichte der Darstellung des Christentums schon aus geschichtlichen und pädagogischen Gründen vorauszugehen hat. Hinsichtlich der Evangelien aber kann ich das auffallende, geflissentliche und ausschließliche Streben einer gewissen katholischen Schule, bloß die Tradition als Quelle gelten zu lassen, nur aus der Gebundenheit, welche bei anderen Materien in derselben Schule zu Tag tritt, erklären. Wie gegenüber den alten Urevangeliums-Hypothesen weder die einseitige Traditions-Hypothese Gieseler's noch die ausschließliche Benützungs-Hypothese Hug's dauernde Anerkennung finden konnte, so wird es auch in der neuen Phase des synoptischen Problems gehen. Der H. Verf. hat zwar wie einzelne Exegeten noch eine entferntere Kenntnis früherer Evangelien in Bereitschaft, unterläßt es aber, die Frage genauer zu untersuchen.

Doch dies sind wieder Dinge, über welche nie eine volle Einigung erzielt werden wird. Für ein Lehrbuch genügt es mit Verweisung auf die Spezialdisziplinen den Stand der Frage und die eigene Meinung nach den

besten Gründen darzustellen. Eine reiche Belehrung wird jeder finden, der dieses Lehrbuch nicht bloß liest, sondern auch studiert. Schanz.

6.

Die Grundlegung der **Kirchenverfassung Westeuropas** im früheren Mittelalter von Dr. **Edwin Hatch**. Vom Verfasser autorisierte Uebersetzung, besorgt von Dr. A. Harnack. Gießen, Rieker 1888. VI, 130 S. 8.

Hatch ist den Lesern der Q. Schr. bereits bekannt. Im J. 1884 S. 164—172 wurden seine Vorlesungen über die „Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum" zur Anzeige gebracht. In der vorliegenden Schrift, 1887 erschienen unter dem Titel: The Growth of Church Institutions, und gleich jener von Harnack übersetzt, versucht er „eine Reihe von oft aufgeworfenen Fragen in Bezug auf die großen Unterschiede zwischen den ursprünglichen und den heutigen Formen einiger christlicher Institutionen zu beantworten". Näherhin verfolgt er den Zweck, die geschichtlichen Bedingungen nachzuweisen, unter deren Druck sich die alten Formen der fraglichen Institutionen nach und nach veränderten, bis sie so wurden, wie sie heute sind. Die Schrift zerfällt in zwölf Kapitel, und ihr allgemeiner Gedankengang wird vom Vf. selbst S. 3 f. in folgenden Sätzen angegeben. Es werde sich zeigen lassen, wie das Kongregationalsystem der ältesten Zeit schrittweise in das Diözesansystem der späteren Zeit überging; wie es kam, daß, als die Beamten eines Teiles der Gemeinden (die Pfarrer)

denen anderer Gemeinden untergeordnet wurden, sie trotzdem (in der Pfründe) eine wesentliche Unabhängigkeit erlangten in Hinsicht auf Besitz und Einkommen, welche fest bestimmt waren; ferner, wie diese unvollständig organisierten und untergeordneten Gemeinden (die Pfarreien) dazu kamen, auf ihrem eigenen Boden ebenso gut wie die bischöflichen Kirchen Jurisdiktion auszuüben, und wie sie sich durch die Entwicklung der Praxis, Zehnten zu bezahlen, die Mittel schufen, um das zu ergänzen, was ihnen zu ihrer Befestigung als neuer Einheiten noch fehlte; weiter, wie es kam, daß die Gemeinden zu größeren Gruppen vereinigt wurden nach Maßgabe der politischen Grenzen, zuerst der römischen Reichsverwaltung, sodann der neugebildeten abendländischen Königreiche, so daß jene wichtigen Gruppen oder Einheiten entstanden, welche als Nationalkirchen bekannt sind; ferner, wie die Reaktion gegen den Verfall der Moral und die Wiederbelebung des Mönchtums zu dem erfolgreichen Versuch führten, für den Klerus eine höhere Form der Lebensführung zu schaffen, indem er zusammen in besonderen Häusern untergebracht und ihm eine strenge (kanonische) Lebensregel auferlegt wurde; ferner, wie der Klerus, der so in oder bei der Kirche des Bischofs vereinigt wurde, eine besondere innere Organisation erhielt (Kathedralkapitel) und in besondere Beziehungen zu dem übrigen Klerus der Diözese trat; und endlich, wie die veränderte Organisation in der inneren Anlage der Kirchengebäude zum Ausdruck kam, und wie die Errichtung von Altarräumen und Altarschirmwänden (Chören) das Schlußsiegel auf jene Trennung der Beamten von den übrigen Gemeindegliedern aufdrückte, welche mehr wie jede andere

Einrichtung die heutigen Kirchen von denen der ältesten Zeit unterscheidet.

Der Vf. beabsichtigte weder eine vollständige noch eine systematische Behandlung des Gegenstandes zu bieten. Auch richtet sich die Schrift in erster Linie nicht an die Studierenden, sondern an solche Leser, welche für theologische Fragen interessiert sind. Daher wiederholt: Von Anbeginn ist es nicht so gewesen, oder ähnliche Bemerkungen bei Dingen, deren späterer Ursprung wenigstens dem unterrichteten Theologen bekannt sein muß. Ihr Zweck soll kein polemischer, sondern ein historischer sein. „Der Verfasser hat die Ergebnisse seines selbständigen Studiums der Quellenschriften zusammengefaßt". Daneben bestimmten ihn aber doch auch kirchenpolitische Tendenzen einigermaßen, wie die Schlußbetrachtungen in den einzelnen Abschnitten zeigen. Es seien als Beispiel die Schlußworte von Kapitel IV „die Pfründe" angeführt. „Wahrscheinlich giebt es, wird hier bemerkt, unter uns keine zweite Institution, in welcher die Formen und die charakteristischen Züge des Feudalsystems noch so lebendig erhalten sind. Sie ist freilich nicht apostolisch, ja nicht einmal uralt; aber sie gehört doch in eine große Reihe geschichtlicher Entwicklungen, die nicht ganz und gar beseitigt werden können, auch wenn man sich darauf beruft, daß die Bedingungen, unter welchen die Einrichtung einst entstanden ist, aufgehört haben, oder zeigt, daß sie sich keineswegs in Bezug auf alle Gebiete des menschlichen Lebens als nützlich erweist. Andererseits legt die Thatsache, daß die Institution zahlreiche und verschiedenartige Phasen durchlaufen hat, gewiß die Frage nahe, ob nicht — da die letzte Phase schon mehrere

Jahrhunderte gedauert und das heutige Leben manche von den Bedingungen geändert hat, unter welchen dieselbe entstanden ist — jetzt Veränderungen dieser Institution wünschenswert sind. Veränderungen, die das Wesen der Sache nicht antasten, auch die geschichtliche Kontinuität nicht unterbrechen sollen, aber ihr eine neue Kraft in Bezug auf unsere heutigen Bedürfnisse verleihen dürften und damit eine Fähigkeit, das Werk, welches die Kirche in der menschlichen Gesellschaft der Gegenwart und Zukunft auszuführen hat, kräftig zu betreiben" (S. 43 f.). Bei dem Zweck der Schrift erklärt sich endlich auch die knappe und gewissermaßen summarische Behandlung der Fragen und der Verzicht auf eingehende Belege: nur das notwendigste gelehrte Material wurde in den Noten beigegeben. Dazu kommt noch, daß die Darstellung später durch ein ausführlicheres Werk ergänzt werden soll, mit dem der Vf. bereits seit längerer Zeit beschäftigt ist. Unter diesen Umständen dürfte es auch angezeigt sein, vorerst mit kritischen Gegenbemerkungen zurückzuhalten und die Schrift zunächst einfach der Beachtung der Leser zu empfehlen, die sich für die angedeuteten Fragen der kirchlichen Verfassung interessieren. Nur das eine sei noch bemerkt, daß der Vf. sich hier auf einem sichereren Gebiete bewegt als in seiner früheren Schrift und demgemäß nicht so viel Widerspruch erfahren wird.

Funk.

7.

Katholischer Kirchen-Atlas. Vierzehn kolorierte Karten mit

begleitendem Text von **O. Werner**, S. I. Freiburg, Herder 1888. Preis: 5 M.

Der vorliegende Kirchenatlas will den früher vom Verf. herausgegebenen Missionsatlas (vgl. 1887 S. 695) so ergänzen, daß in wenigen Uebersichtskarten der Schauplatz der gesamten streitenden Kirche nach seiner hierarchischen Gliederung zur Veranschaulichung gelange. Deshalb ist nach der ersten Karte, welche eine Uebersicht über die gesamte Einteilung der Erde in Ländergebiete mit ordentlicher hierarchischer Einrichtung und in Missionsgebiete giebt, auf elf weiteren Karten die Einleitung von Italien, Spanien und Portugal, Frankreich, Belgien und den Niederlanden nebst Luxemburg, Deutschland, der Schweiz und Liechtenstein, Oesterreich-Ungarn, Großbritannien, Irland, Rußland und Polen, Mexiko und Zentralamerika und endlich Südamerika gegeben; auf zwei weiteren Karten wurde die Verteilung der Katholiken in Oesterreich-Ungarn und Deutschland mit der Schweiz dargestellt. Der beigegebene Text will das, was wegen der beschränkten Zahl der Karten nicht bildlich dargestellt werden konnte, durch Beschreibung und statistische Notizen ergänzen.

Das Werk stellt sich in seinen beiden Teilen als ein treffliches Unterstützungsmittel für das Studium der Kirchengeschichte dar. Daß es an einigen Orten noch eine Ergänzung, da und dort auch eine Berichtigung erfahren kann, liegt in der Natur der Sache. Der Verf. weist in der Vorrede selbst darauf hin und bittet um etwaige Beiträge. Ich möchte insbesondere eine Erweiterung oder Ergänzung der konfessionellen Statistik des deutschen Reiches wünschen, eine Angabe der Zahl

der Bevölkerung und der Konfessionen wenigstens in den größeren Staaten. Funk.

8.

1. **Die Lehre der zwölf Apostel** in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum. Eine Untersuchung von **G. Wohlenberg**, Repetent an der theol. Fak. zu Erlangen. Erlangen, Deichert 1888. 96 S. 8.
2. **La Didachè.** Monographie par **D. Poujol**. Montauban 1886. 88 S. 8.

1. Die Flut der Didacheschriften hat sich in der letzten Zeit verlaufen. Seit meiner Abhandlung in der Q. Schrift 1887 und seit meiner Ausgabe ist nur mehr weniges nachgefolgt. Der Amerikaner J. R. Harris veranstaltete im Herbst 1887 eine photographische Ausgabe der Schrift, über die ich in der Litterarischen Rundschau 1888 Nro. 5 berichtete. H. Bois gab in der Zeitschrift f. wiss. Th. 1887 S. 488—97 Beiträge zum Text der Schrift. O. Knopp untersuchte in einem Posener Programm 1888 den dogmatischen Inhalt der *Διδαχὴ τ. δ. ἀπ.* In La Controverse et le Contempovain 1888 veröffentlicht E. Jacquier eine Reihe von Artikeln, die dem Vernehmen nach später in Buchform erscheinen und das Hauptwerk des katholischen Frankreich über die Didache sein werden. Dazu kommt die vorstehende Abhandlung, in der die Schrift nach der speziellen auf dem Titel hervorgehobenen Seite in Untersuchung gezogen wird.

Die Schrift macht dem Autor alle Ehre. Sie verrät ebenso Bekanntschaft mit dem Stoff wie Scharfsinn in Auffassung und Beweisführung und Gewandtheit in

der Darstellung. Das Ergebnis berührt sich ziemlich nahe mit dem Kapitel IX meiner Prolegomenen; nur haben wir hier, da die Frage zum Gegenstand einer besonderen Abhandlung gewählt wurde, eine viel reichere Ausführung vor uns. Es wird vor allem gegen Sabatier nachgewiesen, daß das Evangelium der Didache als ein schriftliches zu fassen ist, und dabei mit Recht das zweimalige ἔχετε (15, 3. 4) besonders betont. Als das Evangelium ferner, das dem Verfasser hauptsächlich bekannt war, wird das des Matthäus dargethan, außerdem aber auch eine Bekanntschaft mit dem des Lukas sowie der Apostelgeschichte, der zweiten Schrift dieses Evangelisten, nachgewiesen. Die Hypothesen, das Evangelium des Herrn in der Didache sei vielleicht ein aus dem Lukasevangelium bereichertes Matthäusevangelium, bezw. das Evang. sec. Aegyptios (Harnack) oder das Hebräerevangelium (Krawutzcky) gewesen, werden mit guten Gründen abgelehnt. Eine Benützung des Johannesevangeliums wird selbst nicht angenommen, wohl aber in den eucharistischen Gebeten in Anbetracht ihres urapostolischen Charakters „ein außerordentlich wichtiges, bisher unbekanntes Zeugnis für die Geschichtlichkeit des johanneischen Evangeliums“ (S. 85) gefunden. Bezüglich der Benützung der Apokalypse und einiger Briefe bleibt es bei einer Wahrscheinlichkeit, während bei anderen Briefen, wie ähnlich beim Markusevangelium, mit einem bestimmten Nein geantwortet wird.

In den weiteren Fragen bekennt sich der Verf. als Schüler Zahns. Demgemäß findet er einerseits den Barnabasbrief abhängig von der Didache, andererseits aber diese abhängig vom Pastor Hermä (S. 16. 30).

In dem Kapitel X erblickt er ein vom Liebesmahl auf die Abendmahlsfeier überleitendes Gebet, nicht ein Dankgebet für die empfangene Eucharistie (S. 68). Er faßt auch Justin als Zeugen der Didache (S. 30). Das Argument, auf das er sich dabei stützt, wurde aber, wenn mich mein Gedächtnis nicht täuscht, nicht von Zahn geltend gemacht, wie man nach seiner Darstellung glauben sollte; es wurde m. W. vielmehr von mir in Deutschland zuerst vorgebracht. Als Zeit der Schrift gilt bei dem erwähnten Abhängigkeitsverhältnis das erste Dezennium des 2. Jahrhunderts, als die Heimat Aegypten (S. 93 f.). Hier glaubt W. wenigstens die ersten Leser suchen zu sollen und mit ihnen auch den Autor, da beide doch wahrscheinlich räumlich nicht weit von einander entfernt gewesen seien. Dabei sollen jedoch die Abendmahlsgebete nicht in Betracht kommen. Sie haben ihren Ursprung in der Urgemeinde von Jerusalem (S. 85), sie wurden als uralte Gebete von dem Verfasser vorgefunden und seiner Schrift einverleibt.

Bei einer Untersuchung, wie es die vorliegende ist, mußte notwendig auch die Frage nach der Echtheit des Abschnittes 1, 3—2, 1 erörtert werden. W. bejaht die Frage (S. 15—18). Für mich war bei der gleichen Lösung von nicht geringem Gewicht die Wahrnehmung, daß in Kap. II das Wort des Herrn Matth. 19, 18 eingeführt wird. W. bemerkt zwar (S. 31), die Beziehung sei kaum anzunehmen, da die Aufzählung der Verbote nach dem Dekalog auch ohne irgend welchen Zusammenhang mit dem N. T. leicht erklärbar sei. Das wäre wohl richtig, wenn die Verbote für sich allein in Betracht kämen. Anders aber stellt sich die Sache dar,

wenn die weiteren von mir hervorgehobenen Momente in Erwägung gezogen werden, und ich sehe keinen Grund, von meiner Auffassung abzugehen. Es verhält sich hier ähnlich wie mit den Schriftworten 1, 2, die man auch auf das A. T. zurückführen wollte, wenn auch zuzugeben ist, daß hier das Verhältnis etwas klarer liegt.

2. Ich reihe hier noch eine Schrift an, die obigem Termin schon voranging, aber erst nach ihm zu meiner Kenntnis gelangte, eine Dissertation oder Thèse publiquement soutenue devant la Faculté de Théologie protestante de Montauban pour obtenir le grade de bachélier en Théologie. Der Verf. beschränkte sich wegen seiner unvollständigen Kenntnis des Deutschen und Englischen bei seinen Studien im wesentlichen auf die einschlägige französische Litteratur. Seine Hauptsätze sind: die Didache ist ein liturgisches Handbuch, ziemlich ähnlich demjenigen, dessen Gebrauch in unseren Kirchen verbreitet ist; neue dogmatische oder rituelle Bestandteile haben in unsere modernen Handbücher Eingang gefunden; ihre Natur ist dieselbe (S. 26). Der ethische Teil der Schrift geht ungefähr auf das J. 80 zurück; der rituelle und disziplinäre entstand oder wurde angefügt gegen Ende des 1. oder am Anfang des 2. Jahrhunderts (60). Der Ort der Schrift ist Rom (74); der Verfasser ein gemäßigter und verständiger Judenchrist, vielleicht der römische Klemens, jedenfalls ein diesem nahe stehender Mann (81). Funk.

9.

Das **Neue Testament** übersetzt von **Karl Weizsäcker** D. Th.

Dritte und vierte neu bearbeitete Auflage. Freiburg. 1888. Akademische Verlagsbuchhandlung v. Mohr (Paul Siebeck). M. 4.

Indem wir auf unsere Anzeige im Jahrg. 1883 S. 348 ff. verweisen, fügen wir nur bei, daß diese neue Ausgabe nach Ausstattung und Inhalt wirklich als eine verbesserte bezeichnet werden darf. Da auch der Preis um zwei Mark ermäßigt wurde, so wird sie ohne Zweifel die weiteste Verbreitung finden.

Aeußerlich unterscheidet sich diese Ausgabe von der vorhergehenden schon dadurch zu ihrem Vorteil, daß die fortlaufenden Versangaben wieder aufgenommen sind. Dadurch wird sie für den wissenschaftlichen Gebrauch viel bequemer, ohne daß für den gewöhnlichen Leser eine Störung bewirkt würde. Aus demselben Grunde ist wohl auch der Fettdruck weniger stark und weniger häufig angewandt worden. Die sachliche Verbesserung zeigt sich im Detail. Sie besteht darin, daß einerseits ein noch engerer Anschluß an den Urtext erstrebt und andererseits die deutsche Ausdrucksweise vielfach verbessert wurde. Daß bei den hebräischen Eigennamen, z. B. in den Genealogien, entgegen dem Urtext des N. T's. und abweichend von der zweiten Auflage, die hebräische Schreibweise aufgenommen wurde, erklärt sich wohl aus der Rücksicht auf die kirchliche Uebersetzung. Umgekehrt erkennt man das Streben nach Verbesserung des deutschen Stils in der Deklination der Eigennamen. Als Beispiel möge der Anfang des Matthäusevangeliums dienen. In der zweiten Auflage lautet derselbe: Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes David, des Sohnes Abraham. In der dritten Auflage heißt es: Stammbaum Jesus

Christus', des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams. Auch das Register hat eine Bereicherung und Verbesserung erfahren. Schanz.

10.

Der Menschensohn. Eine exegetisch-kritische Untersuchung von **Franz Sales Trenkle** Dr. theol. Freiburg, Wagner 1888. 36 S. Preis: 0,80 M.

Das an die obige Selbstbezeichnung des Herrn sich anschließende Problem ist allerdings noch keineswegs so gelichtet und gelöst, daß nicht eine neue Untersuchung über dasselbe erwünscht wäre und noch reichlich zu thun fände. Der Verf. obiger Arbeit sammelt unter außerordentlicher Raumbeschränkung und doch mitunter allzu starker Zusammendrängung, übrigens mit Fleiß und Verständnis, das historische und exegetische Material der Frage, übt an den gesuchten Erklärungen eine meist wohlbegründete Kritik und gibt dann eine zum Teil originelle eigene Auffassung. Die patristische Erklärung, welche den Namen auf das Geheimnis der Menschwerdung bezieht, wird nicht unbedingt verworfen, die Mängel und Bedenken, welche sich an die neueren Auffassungen anhängen, werden hervorgehoben. Dann kommen die Stellen zur Besprechung, an welchen der Herr sich jenes Namens bedient, wobei die eschatologischen in eine besondere Gruppe genommen werden. Manche Einzelpunkte, namentlich der Exegese von Matth. 2, 27; 16, 13, wären hier zu beanstanden; doch kann das Endresultat füglich zugestanden werden, daß aus den meisten jener Stellen ein zwingender Schluß auf die messianische Bedeutung des

Namens zunächst nicht zu ziehen ist. Mit vollem Recht merkt aber der Verf. selbst S. 28 an, der Ausdruck sei kein von Jesus neu geschaffener, darum seine Bedeutung überhaupt nicht erst aus den Aussagen, in welchen er vorkommt, zu konstruieren. So will auch er das A. T. als sichersten Anhaltspunkt der Erklärung festgehalten wissen. Hier aber figuriere der Name an den weitaus meisten Stellen als Umschreibung des Hauptbegriffs Mensch, meist mit dem Nebenbegriff der Beschränktheit und Schwäche; so auch in den zahlreichen Stellen, in welchen die Propheten von Gott oder dessen Engel mit diesem Namen angeredet werden. Eine Ausnahme bilde Dan. 7, 13 f., sofern hier der Ausdruck „wie eines Menschen Sohn" ein göttliches und himmlisches Wesen nach der Form seiner äußern Erscheinung zeichne. In welcher von diesen beiden Bedeutungen eignet nun der Herr sich die Bezeichnung an? Der Verf. unterscheidet und leitet dieselbe für die eschatologischen Aussprüche aus der Danielstelle her, für die andern aber aus der alttestamentlichen Benennung der Propheten mit diesem Namen.

Macht nun schon die Zweispältigkeit diese Abteilung mehr als bedenklich, so ist deren zweite Thesis unbewiesen und unbeweisbar zu nennen. Wohl behauptet der Verf., es habe jeder Jude sofort beim Hören dieses Titels an einen Propheten denken müssen, aber anstatt dies zu beweisen, beweist er vielmehr, was eines Beweises nicht bedarf, daß Jesus Prophet gewesen und vom Volk für einen Propheten gehalten worden sei. Seine Behauptung, Menschensohn sei Prophetentitel gewesen, steht noch viel mehr in der Luft, als die, daß der Name nomen proprium des Messias geworden sei, berührt doch derselbe gerade den Prophetencharakter im Propheten gar nicht. Auch wäre nicht abzusehen, warum Jesus sich nicht den wirklichen Prophetennamen sollte beigelegt haben, wenn er, was aber nach dem ganzen uns bekannten Gang seiner Selbstmanifestation gar nicht anzunehmen, sich als Propheten hätte offenbaren wollen. Daß keiner von den hieher gehörigen Aussprüchen des Herrn mit dem Prophetenamt irgend etwas zu thun hat, soll nicht besonders betont werden.

Dem gegenüber bleibt immer noch weitaus am wahrscheinlichsten, daß Jesus den Titel aus der Danielschen Prophezie entnahm und daß derselbe bei ihm wie bei Daniel auf den Messias weist, nicht bloß in den eschatologischen, sondern in allen Aussprüchen, wo er vorkommt. Dabei braucht weder Wortlaut noch Zusammenhang jedesmal direkt messianisch zu sein, der Name erhält seinen messianischen Klang aus der Danielstelle. Noch weniger ist der Nachweis notwendig, daß sich aus letzterer ein allgemein üblicher Terminus für den Messias herausgebildet habe; eben weil die Bezeichnung Menschensohn **nicht** in den Gebrauch der Schule und des Volkes übergegangen war, konnte und wollte Jesus sich ihrer bedienen. Hier sind wir an dem Punkte, der alles genügend erklärt. Es ist ganz richtig, daß Jesus durch die Rücksicht auf die politischen Erwartungen des jüdischen Volkes veranlaßt seine Messianität in gewisser Weise verhüllte (S. 33); daneben ist aber ebenso klar, daß die Selbstoffenbarung des Herrn es auf Kundgebung seiner Messianität absehen mußte und absah. Gerade dem Doppelzweck der Verhüllung und Enthüllung kam jene Bezeichnung bei Daniel am besten entgegen; sie war geeignet, fleischlich und sinnlich gesteigerte Messiasvorstellungen niederzuschlagen und fernzuhalten und doch zugleich jedem Denkenden und Glaubenswilligen die messianischen Gedanken nahezubringen durch die Reminiszenz an die messianische Stelle bei Daniel. Er wählt nicht die nächstgelegenen messianischen Titel, weil dieselben von einer verfleischlichten Theologie und einem grobsinnlichen Volk mit falschem Inhalt gefüllt worden waren, er nimmt einen ferner liegenden, aber immer noch wohl verständlichen für den, der verstehen wollte, einen Titel, der zugleich seinem Niedrigkeitsstand so ganz angemessen war und für alle ferneren Zeiten die Bedeutung der Inkarnation und Menschwerdung betonte. **Keppler.**

III.

Analekten.

Katholische Schweizerblätter 1888 S. 601 ff. enthalten eine **„kirchliche Instruktion über die Führung der Hexenprozesse“**, mitgeteilt und eingeleitet von Jos. Stutz, Chorherr. Dieselbe stammt aus dem J. 1635 und wurde dem Herausgeber aus dem Archiv der Nuntiatur zu Luzern von Monsignor Agnozzi mitgeteilt. Sie könnte wohl, wie H. Stutz annimmt, „als eine offiziöse Antwort aus Rom auf die von Spee unter der Form von Bedenken und Zweifeln ausgesprochene Verurteilung des herrschenden Verfahrens bei der Hexenverfolgung gedeutet werden“, wenn nur der Herausgeber etwas näheres über Ursprung, Adresse, Verbreitung und Anwendung der Instruktion hätte angeben können oder wollen; so wie sie uns vorliegt, ohne alle bestimmte Angabe, in deutscher Uebersetzung, möchte man sie eher für ein bloßes Konzept oder einen Entwurf, als für ein offizielles Aktenstück halten. Ob man in Rom schon so frühe von dem Inhalt der cautio criminalis Notiz genommen, daß schon 1635 eine amtliche Kundgebung einer römischen Kongregation im Sinne Spee's erfolgte, ist uns vorerst noch zweifelhaft. Indessen bekunden der Text des Schriftstückes einen Geist der Gerechtigkeit und der Humanität, der dem Verfasser mit Rücksicht auf sein Zeitalter alle Ehre macht. Linsenmann.

Die **Imitatio-Frage** ist noch immer nicht zur Ruhe gekommen. Die Auffindung zweier bisher unbekannter Hss. in dem Archiv der Stadt Köln gab Dr. Fromm in Berlin Anlaß, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte X (1888) S. 54—91 ihr einige Blätter zu widmen. Derselbe ist durchaus der Ansicht, die Schrift rühre nicht von Thomas von Kempen her, freilich auch nicht von Gersen, der überhaupt gar nicht mehr genannt werden sollte. Doch läßt er sich nicht auf eine auch nur halbwegs erschöpfende Behandlung der Frage ein, sondern beschränkt sich darauf, einige Argumente

der Thomisten zu berichtigen. Es wird auf die Notiz von Denifle in Zeitschr. f. kath. Th. 1883 S. 738 verwiesen, die Angabe, der Kirchheimer Kodex sei 1425 geschrieben worden, stehe nicht am unteren Rande der ersten Seite, sondern auf einem Papierstreifen, der dem ersten Blatt der Hs. erst nachträglich aufgeklebt wurde; und bezüglich des Gäsdonker Kodex, der demnächst publiziert werden soll, wird bemerkt, was indessen bereits auch von mir auf Grund von freundlichen brieflichen Mitteilungen hervorgehoben werden konnte (Hist. Jahrb. 1881 S. 493), er enthalte nur eine dreifache Angabe bezüglich der Zeit der Abschrift, nicht auch den Namen des Thomas. Es wird dargethan, daß von den 20 bei Malou und Spitzen verzeichneten Ausgaben der Imitatio aus dem 15. Jahrh. den Namen des Thomas in Wahrheit nur 11 oder höchstens 14 tragen, dagegen aus derselben Zeit mindestens 46 nachweisbar sind, welche den Namen nicht haben, darunter mindestens 9 in Deutschland und zwar 2 mit dem Namen Gerson, 7 anonym, daß Thomas' Autorschaft erst mit der Antwerpener Ausgabe 1565 allgemein angenommen wurde. Es werden ferner die Zeugnisse von Busch und Tritenheim besprochen. Zuletzt kommen die beiden neuen Hss. an die Reihe. Die wichtigere entstand 1334, enthält eine niederdeutsche Uebersetzung des ersten Buches, also die älteste genau und sicher datierte Uebersetzung, und bezeichnet den Verfasser der Schrift als einen Unbekannten. Die poetische Einleitung, welche am Anfang das Datum in Worten giebt, und die Kapitel I, XI, XIII und XXV werden abgedruckt. Die zweite Hs. enthält lateinisch das 4. Buch und hat als Unterschrift: Finit tractatus magistri p e t r i de Kempis 1486 quarta ante ocul. In argentina, domicilio altigeniti principis frederici duce de bauaria. Im Anfang dieses Abschnittes werden die Auslassungen in der Brüsseler Hs. v. J. 1441, dem Thomasautograph, in c. 2 (profecto) und 4 (est bezw. fuerit), die bezeichnet, aber nicht etwa am Rand eingetragen sind, und c. 13 (cum mala per longas convaluere moras) und die Art und Weise, wie der Kölner Uebersetzer letztere ihm ebenfalls fehlenden Worte zu ersetzen suchte, als Beweise gegen die Autorschaft des Thomas geltend gemacht.

Die Zeitschr. f. kath. Theol. brachte 1880 S. 468—523 aus der Feder G r i s a r s eine Darstellung des Streites über den **Titel des ökumenischen Patriarchen.** Ohne wie es scheint diese Abhandlung zu kennen, wenigstens ohne sie zu berücksichtigen, unterzog in den Jahrb. f. protest. Theol. 1887 S. 549—584 H. G e l z e r

die gleiche Angelegenheit einer Untersuchung und gelangte in sorgfältiger Prüfung der einschlägigen Dokumente für die Periode von 450—800 zunächst zu folgendem Ergebnis: 1) die Patriarchen selbst nennen sich nur *ἐπίσκοπος*; Ausnahmen (*ἀρχιεπίσκοπος*) sind verdächtig. 2) Angeredet werden die Patriarchen von ihren Kollegen *ἀδελφὸς καὶ συλλειτουργός*. 3) Ihre gewöhnliche Bezeichnung: in den Präsenzlisten der Synoden, auf den Titeln ihrer Werke, bisweilen auch in offiziellen Schreiben ist durchweg *ἀρχιεπίσκοπος*. 4) Die Bezeichnung *πατριάρχης* beginnt gegen Ausgang des 5. Jahrhunderts, wird aber häufiger erst im 7. und der übliche Ausdruck im 8. und 9. Jahrh. 5) Alexandrien gebraucht dafür *πάπας*; *πατριάρχης* heißt offiziell erst Johannes Eleemon (610—616). 6) Seit dem 6. Jahrh. kommt namentlich in Konstantinopel die vollere Bezeichnung *ἀρχιεπίσκοπος καὶ πατριάρχης* vor. 7) Der Titel *ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης* läßt sich für die konstantinopolitanischen Patriarchen seit Johannes Kappadox 518 urkundlich nachweisen (S. 569 f.). Bei diesem Sachverhalt ist es nicht wahrscheinlich, daß Johannes Nesteutes sich den Titel eines ökumenischen Patriarchen selbst beigelegt habe. Er würde sonst unter den Patriarchen von 500—800 eine völlige Ausnahmestellung einnehmen, und die Sache ist in der That nicht mit Sicherheit zu erhärten. Daß das Schreiben Pelagius' II an Johannes v. Konst. nichts beweist, ist längst allgemein anerkannt. Schon Harduin 3, 439 bezeichnet das Schreiben als pseudoisidorisch. Auch Pitra hat sich in Juris eccles. Graec. hist. 2, 222 nicht auf dasselbe berufen, und G. verrät daher wenig Anstand und Billigkeit, wenn er demselben in dem fraglichen Zusammenhang „römische Borniertheit und Unverfrorenheit" vorwirft. Gregor I spricht in seinen Briefen allerdings manchmal so, daß man zur Annahme sich gedrängt sieht, der Faster habe sich den hohen Titel selbst gegeben. Aber an den meisten Stellen (IV, 32. 34. 36. 38) läßt er ihm den Titel beigelegt werden, und unter diesen Umständen sowie in Anbetracht der bereits erwähnten üblichen Signatur der Patriarchen von 500—800 wird man allerdings mit nahezu zweifelloser Gewißheit behaupten dürfen, Johannes werde den Titel nur erhalten, nicht sich gegeben haben. In den Akten der beiden Synoden von Konstantinopel, auf die sich Gregor beruft, wird dem Patriarchen der Titel besonders häufig beigelegt worden sein. Die Rede des Patriarchen selbst wurde wohl in der üblichen Weise mit den Worten angeführt: „Der heiligste und glückseligste Erz-

bischof und ökumenische Patriarch sprach", und diese Einleitung konnte nicht unschwer den Argwohn hervorrufen, der Patriarch habe sich selbst so genannt, obwohl es in der That nicht so war.

Funk.

Foucaux veröffentlichte eine Studie über den **Buddhismus** (Revue de l'histoire des religions. 1887, I, 211 sv.), in welcher er die heutzutage viel behandelte Frage über die Abhängigkeit des Christentums vom Buddhismus entschieden verneint. Schon die Lehre von der Seelenwanderung läßt den großen Unterschied erkennen. Sakya-Muni präsentiert sich nicht als Erlöser von der Sünde der Welt, sondern höchstens als Befreier, indem man durch Befolgung seiner Gebote zum vollkommenen Wissen, dem einzigen Mittel des Heils, gelangt. Sein Kommen auf Erden ist keine Inkarnation, weil er keinen höchsten Gott anerkennt, sondern eine einfache Wanderung. Seine Geburt wird mit lächerlichen Fabeln ausgeschmückt, ohne Aehnlichkeit mit der Geburt des Herrn.

Dagegen bringt Burnouf einen Aufsatz über den **Buddhismus des Abendlands** (Revue des deux Mondes Juillet 1888), in welchem er den Stifter des Christentums als einen abendländischen Buddha darstellt. Vgl. aber Louenan, Du Brahmanisme et de ses rapports avec le Judaisme et le Christianisme, Pondichery. 1888. Controverse 1888, 15. Août. Louenan will seit dem Apostel Thomas christlichen Einfluß, für die frühere Zeit jüdischen Einfluß zur Erklärung beiziehen. Nur in diesen Gegenden haben sich, und zwar erst später, die Legende und die Gebräuche ausgebildet. Daß verhältnismäßig früh, namentlich von Assyrien aus, ein Verkehr zwischen Juden und Indern stattfand, ist nicht unwahrscheinlich, aber für die Frage über das Verhältnis zwischen Christentum und Buddhismus dürfte derselbe von geringer Bedeutung sein. Anders verhält es sich allerdings mit dem christlichen Einfluß. Jedenfalls wird die Gefahr gering sein, daß die 1875 zu New-York gegründete theosophische arische Gesellschaft, welche gegenwärtig ihren Sitz zu Madras hat, den Buddhismus bei den Indogermanen besonders befördere.

Vielfach wurde von christlichen Apologeten zum Beweis der Uroffenbarung auf **Kongtse** (Kongfutse) verwiesen. Dieser habe gesagt, „daß es bis jetzt hier keinen Heiligen gegeben habe, daß aber später einer im Westen (von China) aufstehen werde, und daß, wenn man 500 J. warten müsse, dies nicht zu viel sein würde, um ein solches Gut zu besitzen und die Erleuchtung, welche

er über die Erde verbreiten werde, zu erlangen". Harlez weist nun unwiderleglich nach (Controverse 1888, 15. Okt. p. 169 sv.), daß diese Stelle gar nicht von Konfucius stammt, sondern von einem Schüler Laotse's, von Lihtse. Dieser lasse aber, um seinen Lehrer zu verherrlichen, den Konfucius jenen Satz aussprechen. Die Stelle handelt also von der Gegenwart. „Die Leute des Ostens haben einen Heiligen. Dort ist weder eine Regierung, noch eine Unordnung; man spricht dort nicht und glaubt freiwillig. Ohne daß etwas einen Einfluß ausübt, geht alles von selbst. Er ist unermeßbar, unbegreiflich; das Volk weiß ihm keinen andern Namen zu geben". Der vermeintliche Messias ist Laotse selbst. Harlez schließt mit einer ernsten Mahnung an die christlichen Apologeten. Man begreife kaum, welches Unheil durch solche Verteidigungsmittel angerichtet werde. Ich schließe mich dieser Mahnung nicht nur an, sondern will sie noch weiter ausgedehnt wissen, weil es gerade diejenigen Apologeten, welche streng im alten, vielfach ausgetretenen Geleise wandeln, sind, welche der heutigen Apologetik so gern den Vorwurf machen, daß sie mit der modernen Wissenschaft paktieren, wenn sie ihr die unumgänglich notwendige Berücksichtigung schenken.

In der Science catholique (1888 p. 719 sv.) wird die Schrift von Farges, Matière et Forme en présence des sciences modernes. 1888 besprochen. Der Verf. beweise die Komposition aus **Materie und Form** zuerst aus der gewöhnlichen Vorstellung, dann aus der Wissenschaft, besonders aus der Chemie: chemische Verbindung, Affinität, Kristallisation. Daher sage auch Lapparent in seiner Mineralogie, die Kristallographie gebe der Philosophie des 13. Jahrh. recht. Dagegen kommt im Novemberheft eine treffliche Beleuchtung dieser sicher unhaltbaren Beweisversuche aus der Chemie und Kristallographie, denn sie beruhen auf der Identifizierung der durchaus verschiedenen Aristotelischen und chemischen Elemente und auf einer gänzlichen Verkennung des chemischen Prozesses. Die richtige atomistische Theorie: Atome mit multiplen Kräften erklärt alles besser. Von besonderem Interesse ist der Hinweis auf die Bewegung der Atome bei der chemischen Verbindung, um die Wärme- und Lichterscheinungen zu erklären. Die Atomenlehre läßt begreifen „den Grund der Gesetze von den chemischen Proportionen, der Verminderung des Volumens, Substitutionen in den isomorphen Verbindungen, von der Erscheinung des Verbrennens und seiner Wirkungen, des Lichts, der Wärme, der Leitungsfähigkeit und Durchsichtigkeit gewisser Körper, der

Wirkungsfähigkeit gewisser homöopathischer Produkte, die bis zur extremsten Teilung fortgesetzt werden", während die scholastische Theorie hiefür keine Erklärung hat. Nie haben die Scholastiker erklärt, woher die neuen Formen kommen und wohin sie gehen. Vgl. hiezu diese Zeitschrift 1885 S. 3 ff.

Zur **thomistischen Philosophie** in dem Jahrzehnt 1877—1887 bringen die Annales de philosophie chrétienne. 1888 Sept. p. 577—602 eine umfangreiche Bibliographie. Vor allem werden Italien und Deutschland wegen des Aufschwungs dieser Studien seit der Encyklika des h. Vaters gelobt. In Frankreich habe man erst den Anfang damit gemacht. Die Scholastik widerspreche etwas dem französischen, schöngeistigen, nach Klarheit in der Darstellung strebenden Genie. Msgn. de Hulst sage, „es wäre ein neuer Thomas nötig, um die traditionelle Lehre dem zweifelnden Jahrhundert zu eigen zu machen". Wenn einmal durch die Vorarbeiten von andern die Hälfte gethan sein werde, meint der Berichterstatter de Vorges, so werde sich der französische Geist der Sache bemächtigen, sie vollenden, das letzte Siegel darauf drücken und die Resultate von dem Lichte seiner wunderbaren Klarheit getränkt nach allen vier Enden der Welt hinausschleudern! Bis dahin dürfte es freilich noch eine lange Weile brauchen. Der vorwiegend apologetischen Charakter tragende wissenschaftliche Kongreß, welchen die katholischen Gelehrten Frankreichs an Ostern 1887 zu Paris abhielten, hat vielmehr gezeigt, daß zuvor noch der Besitzstand gewahrt werden muß. Eine deutsche Uebersicht über die thomistische Litteratur in dieser Zeit hat Schneid Handweiser 1881 und Jahrbuch für Philosophie 1887 H. 3 gegeben.

Ueber *ὁ ἄρτος ἐπιούσιος* (Matth. 6, 11; Luk. 11, 3) geht uns von Hermann Rothe in Breslau ein Versuch zu, der *ἐπιών*, nicht *ἐπιοῦσα*, der Bildung zu Grunde legt (*ἐπιόντ-ιος-ἐπιούσιος* wie *ἐθελούσιος* von *ἐθέλων*) und nach Soph. Oed. Tyr. 393/4, Oed. Col. 752. 1532 den allgemeinen Begriff des Folgens entwickelt. Dadurch erhält er den panis secundarius, das Brot der „zweiten Güte", des Mittelstandes. Vgl. Suet. Octav. 76. Horat. Ep. II, 1, 122/3. — In der Zeitschrift für kathol. Theol. 1889 S. 210 ff. stimmt dagegen Funk einer im Churchman (Juli 1888) von A. H. Wratislav veröffentlichten Erklärung bei, daß *ἐπιών*-bevorstehend, künftig zu Grund zu legen sei, aber nicht im Sinne von „morgiger Tag", sondern im Sinne von „anbrechender Tag" oder „bevorstehende Tageszeit", immer von der Zeit an gerechnet, wo man das Vaterunser betet. Wr. betone nach dem Vorgange

des Dr. Lightfoot die Stellen aus Aristophanes Ecclesiazusae Z. 105, aus Platons Crito 44 A., aus Xenophons Anab. I, 7, 1. 2. Auch sei Apg. 20, 15 und Sprw. 27, 1 zu beachten. Die Beziehung zu dem „heute" und „täglich" wird aber dadurch gewaltsamer, als wenn man das „nötige", „ausreichende" Brot erklärt.

Moritz Schanz, Kaufmann in Rio de Janeiro giebt in seinen Brasilianischen Reiseskizzen aus dem Jahre 1887 (Leipzig 1888) interessante Notizen über die **Botocuden und Negersklaven** in Brasilien. Er unterscheidet von den angesiedelten und leidlich gezähmten Indianern in Südbrasilien die Botocuden, die im innern Waldgürtel der Provinzen Paraná, Santa Katharina und Rio Grande do Sul leben und auf über 3000 geschätzt werden. Sie sind vollständig scheu und unzugänglich und wurden von jeher von den Brasilianern als »bichos«, Tiere, behandelt, d. h. weggeschossen, wo es anging. Die Botocuden sind von gelber glänzender Hautfarbe, mit langem, straffem Haar, das sie durch eine aus Rinden gefertigte Binde eigentümlich aufgebunden tragen, das Gebiß ist glänzend weiß, Gesicht und Gehör sind ausgezeichnet ausgebildet. Die Frauen gehen ganz nackt, die Männer haben um die Lenden einen Bindfadengürtel ohne Ende, der aus Nesselfasern hergestellt ist, und Strickbinden gleicher Machart um die Fesseln. Das eigentümlichste in der Botocuden-Erscheinung ist aber der die Unterlippe über alle Maßen vergrößernde und entstellende Holzklotz, der aus einem Tförmigen Stück der harten Fichten-Astknoten besteht. Schon dem Kinde wird unter der Unterlippe ein Loch eingeschnitten, durch welches der Pflock vom Innern des Mundes nach außen durchgesteckt wird. Mit den Jahren wird ein immer größerer Pflock genommen, die Lippe sinkt immer mehr nach unten und ist schließlich fast tellerförmig entwickelt. Man bringt die sonderbare Sitte damit in Zusammenhang, daß sie mit Hülfe des Holzes Vögel und Naturlaute aufs täuschendste nachzuahmen vermögen. Ihre Sprache besteht meist aus i- o- und u-Lauten und ist bislang unerforscht geblieben.

Sie leben in Trupps von etwa 30, bei Versammlungen aber kommen über 100 zusammen. Im allgemeinen sind sie scheu und nicht von böser Natur, wohl aber muß man sich hüten, wenn man ihre Rachsucht erregt hat; Pfeil und Bogen spielen dann bei passender Gelegenheit nicht selten eine tragische Rolle. Ein eingefangener 14 jähriger Bursche war seinem Herrn sehr anhänglich, war aber während seines vierwöchentlichen Aufenthalts bei den Weißen nicht zum Sprechen zu bewegen, nur mit den Vögeln pfiff

er um die Wette. Die Unterredung mit einem Botocuden-Häuptling verlief in feierlichen, aber unverstandenen Monologen und war deshalb resultatlos. In Joinville hatte der Reisende Gelegenheit ein sechsjähriges Botocuden-Mädchen zu sehen und deutsch mit ihm zu sprechen. Dasselbe ist mit zwei anderen Kindern im Alter von ungefähr drei Jahren gefangen genommen worden. Es ist hübsch und außerordentlich intelligent; von ihrer eigenen Sprache ist auch nie ein Wort herauszubringen gewesen und von Kultur-Gegenständen kannte sie nur den Gebrauch von Kamm, Löffel und Zahnstocher.

Der Verf. beschreibt einen christlichen Negergottesdienst, bei welchem schrecklicher Gesang, Musik und Feuerwerk eine Hauptrolle spielten. Auf dem Hauptaltar stand der Negerheilige, der schwarze Benedikt, auf den Seitenaltären eine schwarze und eine weisse Muttergottes. Das „goldene Gesetz" vom 13. Mai, welches 600000 Sklaven der freien Selbstbestimmung übergab, sei in seiner raschen Durchführung ein Wagnis gewesen, doch haben sich die Befürchtungen betr. der Folgen der Sklavenbefreiung als bedeutend überschätzt erwiesen.

Das **Christentum in China** während des 7. Jahrhunderts. Im J. 1635 wurde zu Chang-an ein großer Stein gefunden, der eine lange Inschrift über das Christentum in China enthielt. Die Inschrift war chinesisch und syrisch und wurde zuerst von Kircher in der China illustrata mit lateinischer Uebersetzung abgedruckt. Von Voltaire bestritten wurde sie von bedeutenden Sinologen als echt verteidigt. Neuestens hat Legge von Oxford einen genauen Text veröffentlicht (Christianity in China. London 1888). Ihm stimmt auch Harlez bei (Controverse 1889 p. 21 s.). Der geschichtliche Teil der Inschrift besagt, daß im J. 636 unter der Regierung des Kaisers Chang-Kvan ein (nestorianischer) Missionär Olopen nach Chang-an kam. Das Christentum fand einen günstigen Boden, breitete sich unter den Kaisern Kai-tsong und Kao-tsong immer weiter aus und zählte zahlreiche Kirchen und reiche Klöster. Zwar verfolgte die Kaiserin Wu, eine eifrige Buddhistin, die neue Religion, aber Hien-tsong (713—756), Su-tsong (756—762), Tai-Tsong (763—779) und Te-tsong (780—) waren ihr günstig. 781 wurde das genannte Monument errichtet. Wu-tsong, der 841 den Thron bestieg, verfolgte als fanatischer Taoist den Buddhismus und das Christentum und zerstörte die Klöster. Damit wurde der christlichen Predigt im Reich der Mitte das Ende bereitet. Das Dekret ist abgedruckt in der Beschreibung China's von Halde.

Schanz.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann,
D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Einundsiebzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1889.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Das Zeitalter des Propheten Joel.

Von Dr. W. Gerber, Prag.

Die Frage, wann der Prophet Joel gelebt und gewirkt, hat man bis in die neuere Zeit herein ziemlich übereinstimmend dahin beantwortet, daß dieser Prophet als der vorexilischen Periode angehörig anzusehen sei. Man folgte dabei der altjüdischen, auch von der christlichen Kirche acceptierten Tradition, die ihren Ausdruck in der Stellung findet, welche Joel in dem Zwölfprophetenbuche einnimmt; denn das chronologische Prinzip in der Anordnung der zwölf kleinen Propheten ist, wenn auch nicht strenge gewahrt, doch insofern beibehalten, als die Propheten der vorassyrischen und assyrischen Periode die erste Stelle einnehmen, auf sie die der chaldäischen Zeit folgen und zum Schluß die drei nachexilischen Propheten angereiht sind.

Erst da, wo es sich um die genauere Fixierung des

Zeitalters Joels handelte, gingen die Meinungen sehr weit auseinander, indem die einen ihn in das neunte, andere in's achte, wieder andere in's siebente Jahrhundert verwiesen, bis man schließlich knapp vor dem Exile anlangte, nämlich beiläufig um das Jahr 590, eine Meinung, welche von Schröder („die Propheten Hosea, Joel, Amos" 1829) verfochten wurde.

Im Jahre 1835 hat Vatke in dem ersten Bande seiner biblischen Theologie die Behauptung aufgestellt, daß Joel der nachexilischen Zeit angehöre. Während diese Hypothese anfangs ziemlich unbeachtet blieb, haben in der neuesten Zeit die Bibelkritiker derselben mit um so größerem Eifer sich angenommen, und seit den Publikationen von Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 9. Bd. S. 412), Seinecke (der Evangelist des alten Testamentes S. 44), Duhm (Theologie der Propheten S. 275), und namentlich Adalbert Merx (die Prophetie des Joel und ihre Ausleger 1879 S. 1—42) schwindet die Zahl der Verteidiger der alten traditionellen Ansicht mehr und mehr. Der Streit dreht sich jetzt nicht mehr darum, in welches Jahrhundert vor dem Exil Joel zu versetzen sei, sondern ob seine Schrift vor-, ob sie nachexilisch sei.

Auf katholischer Seite ist der hervorragende Würzburger Exeget, Professor Scholz, unabhängig von Merx zu dem Resultate gekommen, daß der Prophet Joel der nachexilischen Zeit angehören müsse. In seinem im Jahre 1885 erschienenen „Kommentar zum Buche des Propheten Joel" tritt er, jedoch aus anderen Gründen als Merx, entschieden dafür ein, daß Joel beiläufig um 519 v. Chr. geschrieben haben müsse, und daß daher

Merx, der „nach 445“ annimmt, ihn zeitlich zu weit herabgerückt habe [1]).

Die folgenden Zeilen bezwecken nun, einen Einblick in den neuesten Stand dieser Kontroverse zu gewähren, und indem dabei die Gründe, welche beide Parteien zu Gunsten ihrer Meinung beizubringen im stande sind, einer gerechten Würdigung unterzogen werden, wird es möglich sein zu entscheiden, ob man heute noch an der vorexilischen Wirksamkeit des Propheten Joel festhalten kann, ohne mit dem Banne der Unwissenschaftlichkeit belegt zu werden.

I.

Die vorherrschende Meinung jener, welche den Propheten Joel in die vorexilische Zeit versetzen, geht dahin, daß derselbe in den ersten Jahren des Königs Joas (beil. 875—845) gewirkt habe, zu einer Zeit also, da der Priester Jojada den größten Einfluß auf die Leitung der Staatsangelegenheiten im Königreiche Juda ausübte.

Um die Gründe, auf die diese Meinung sich stützt, besser würdigen zu können, ist es notwendig, vor Anführung derselben die geschichtlichen Ereignisse, die vor der Zeit des Königs Joas liegen, mit wenig Worten zu berühren.

Am Ausgange des 10. Jahrhunderts hatte der verderbliche Zwist, der zwischen den beiden Bruderreichen Israel und Juda gewütet, der besseren Einsicht Platz gemacht, daß man nur mit vereinten Kräften über die zu räuberischen Einfällen stets gerüsteten, feindlichen Nachbarn ringsum Herr werden könnte. Achab von Israel

1) Scholz a. a. O. S. 16.

und Josaphat von Juda (beil. 917—892) verbanden sich zu gemeinsamer Abwehr, und nun konnte Josaphat nicht nur die Edomiter unterwerfen, sondern auch die Philister und die an der Grenze wohnenden Araber zur Zahlung eines Tributes zwingen (2 Chron. 17).

Joram, der Sohn Josaphats, der beiläufig 892 bis 884 regierte, war nicht so glücklich, wie sein Vater. Die Errungenschaften des letzteren gingen alle wieder verloren, indem die Edomiter endgültig ihre Unabhängigkeit sich erkämpften, (2 Kön. 8, 20; 2 Chron. 21, 8), Philister und Araber aber nicht nur von der Zahlung eines Tributes nichts mehr wissen wollten, sondern auch erobernd in das Reich Juda eindrangen, die Hauptstadt Jerusalem einnahmen und, um ihre frühere Demütigung zu rächen, dieselbe ausplünderten (2 Chron. 21, 17 ff.).

Der unglückliche Sohn und Nachfolger Jorams, Achasja, regierte nur eine kurze Zeit, worauf für einige Jahre das Reich unter dem Schreckensregimente der Athalja seufzte, bis der Priester Jojada eine Verschwörung gegen sie anzettelte und den unmündigen Sohn des Achasja Joas auf den Thron erhob (2 Kön. 11; 2 Chron. 22).

Jojada benützte als Vormund des jugendlichen Königs seinen Einfluß zur gründlichen Wiederherstellung des legitimen Jahve-Kultus und Ausrottung des Götzendienstes (2 Chron. 23). Als bemerkenswert aus der Zeit der Regierung des Königs Joas sei nur noch das hervorgehoben, daß zwischen den Jahren 850—840 die damaszenischen Syrer unter Hazael einen Kriegszug gegen Jerusalem unternahmen, dasselbe eroberten und plünderten, wobei wahrscheinlich auch der König selbst das Leben verlor (2 Chron. 24, 23 ff.). Die in dieser

kurzen Uebersicht erwähnten Fakta haben die Verteidiger des vorexilischen Joel im Auge, wenn sie die Zeit seiner Wirksamkeit also erschließen:

Joel erwähnt unter den Völkern, die der Herr strafen wird, nur Aegypten und Edom, ferner Tyrus, Sidon und Philistäa (4, 1. 19); die Assyrer jedoch, die Hauptfeinde des Volkes Gottes, werden nicht zum Gericht citiert, der Prophet muß daher vor den assyrischen Zeiten gelebt haben.

Da aber auch die Syrer unter den zu strafenden Völkern sich nicht finden, so kann der oben erwähnte Kriegszug Hazael's gegen Jerusalem noch nicht stattgehabt haben, so daß die Prophetie vor das Jahr 840 fallen muß.

Weil ferner die Edomiter und Philister frei erscheinen, dieselben aber, wie oben erwähnt wurde, unter Joram beil. 890 ihre Unabhängigkeit erkämpft haben, so haben wir mit diesem Jahre den terminus a quo gewonnen, und es muß also die Wirksamkeit Joels zwischen 890 und 840 fallen.

Beachtet man noch den weiteren Umstand, daß im Buche Joel vom Götzendienste nicht direkt die Rede ist, vielmehr der Jahve-Kultus als allgemein zu Recht bestehend erscheint, was auf die Zeit des königlichen Vormundes und Priesters Jojada trefflich paßt, so scheint auf den ersten Blick die obige Beweisführung ganz sicher und zuverlässig zu sein. Wir sagen scheint, denn in Wahrheit zerfällt der ganze Aufbau bei näherer Prüfung der Beweisgründe, da diese sich sämtlich auf ein argumentum e silentio, auf die Nichterwähnung der Assyrer, stützen. Allein, wenn Joel die Assyrer nicht nennt, so

braucht er nicht notwendig lange vor, er kann auch lange nach ihnen gelebt haben. Und so können wir uns mit dieser Art der Beweisführung nicht einverstanden erklären, viel richtiger dürfte es daher sein, den Gang des Beweises so einzurichten, daß in der Schrift Joels zuerst positive Anhaltspunkte gesucht werden, die den allgemeinen Schluß erlauben, daß Joel vor dem Exil geschrieben haben muß.

Hier kommt nun in erster Linie in Betracht die reine, klassische Sprache, in der das Buch Joel abgefaßt ist. Selbst Merx, Duhm und alle anderen Bekämpfer der traditionellen Ansicht können die Behauptung nicht wiederlegen, daß in sprachlicher Hinsicht das Buch Joel sich würdig den besten Erzeugnissen der alten, prophetischen Litteratur anschließe. Allerdings soll das sprachliche Argument gerade bei Joel keine Beweiskraft haben. Solange derselbe Psalm (2), sagt man, von tüchtigen Hebraisten für davidisch (Ewald) und für makkabäisch (Hitzig) angesehen werden kann, solle man sich bewußt bleiben, daß diese sprachlichen Argumente in vielen Fällen ohne wirklich zwingende Kraft sind; es könne ja auch irgend ein Schriftgelehrter die fließende Sprache, in der die Denkmale der alten Litteratur geschrieben sind, sich zu eigen machen. Es ist befremdend, solche Aeußerungen von Vertretern der modernen Bibelkritik zu vernehmen, die doch unleugbar sehr viele ihrer Hypothesen gerade auf den Sprachcharakter irgend eines Buches aufbauen. Ja es läßt sich nicht leugnen, daß die Bibelkritik, deren Errungenschaften zu verkennen wir weit entfernt sind, heute geradezu krankt an der Ueberschätzung des sprachlichen Charakters der biblischen Bücher, und nur zu sehr

geneigt ist, einzelne Abschnitte einem Autor aus dem einzigen Grunde abzusprechen, weil die Schreibweise eine verschiedene sein soll. Es ist doch wahrlich eine schwache Begründung, wenn Duhm in seiner Theologie der Propheten S. 119 die etwas unbequeme Stelle bei Amos: וחקיו תורה יהוה mit den Worten abfertigt: „Uebrigens ist diese Stelle so matt, so wenig in der Art des Amos, und so sehr in der Art der deuteronomischen Schriftsteller, daß ich c. 2, 4. 5. für ein Einschiebsel aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems halten möchte". Und sicherlich keine gesunde Kritik kann es mehr genannt werden, wenn Böhme in einem in der Stade'schen Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz über das Büchlein Jona meist aus sprachlichen Gründen zu dem Resultate gelangt, daß an der Abfassung der vier Kapitel mindestens fünf Autoren beteiligt gewesen sein sollen [1]). Merx selbst aber, der das sprachliche Argument bei Joel als nichts beweisend bezeichnet, schließt aus dem Ausdruck „der Garten Eden" Joel 2, 3, daß, weil derselbe sich nur in der Genesis und im Ezechiel finde, an einem Studium des Ezechiel durch Joel nicht zu zweifeln sei [2]); ein Schluß, an dessen Korrektheit sicherlich sehr zu zweifeln ist. Und über das Gebet, das Joel 2, 17 den Priestern in den Mund legt, urteilt Merx, daß „alle Ausdrücke desselben junger und jüngster Sprache angehören und eine Ansetzung um 870 durchaus nicht vertragen" [3]). Daß dem nicht so ist, hat in der Hauptsache Steiner in der 4. Auflage des Kommentars über die zwölf kl.

1) Stade, Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft 1887, 2.
2) Merx a. a. O. S. 65.
3 Merx a. a. O. S. 13.

Propheten von Hitzig S. 88 nachgewiesen. Ich wollte durch diese Auseinandersetzung nur zeigen, wie willkürlich man in der Wertschätzung des sprachlichen Charakters eines Buches vorzugehen beliebt. Konsequenter ist in dieser Frage Scholz, der, indem er die Eigenschaften des Stiles unseres Propheten prüft, zu dem Resultate kommt, daß dieser Stil unverkennbar die Merkmale der späten Zeit an sich trägt. Ueberzeugen konnte uns allerdings Scholz nicht; er selbst muß manche Schönheiten in der Diktion, die sich leicht noch vermehren lassen, zugestehen, und wird mit dem Urteile, daß die Beschreibung des Heuschreckenzuges nicht poetisch ausgezeichnet sei, so ziemlich allein stehen. Daß die Fragen 1, 16. 18; 4, 4 nicht poetisch, nicht einmal oratorisch schön genannt werden können, ist Ansichtssache; daß dieselben aber an den bereits in den Synagogenvortrag übergehenden Stil des Haggäus und Malachias erinnern[1]), ist sicherlich unrichtig. Denn bei letzteren findet sich bekanntlich die dialogische Form, wo durch Rede und Gegenrede die Klarlegung eines Gedankens intendiert ist, während bei Joel zwei von diesen drei Fragen einen durch die Frageform verstärkten Ausruf darstellen. Auch der Nachweis späteren Sprachgutes oder aramäischen Einflusses, den Scholz erbringt, läßt sich nicht in allem halten. So ist z. B. אל statt על (4, 3) für aramäischen Einfluß nicht strikt beweisend, da die Vermutung eines Schreibfehlers doch sehr nahe liegt. Nicht klar ist mir, wie die Punktation von עריךְ 2, 5, פתואל 1, 1, אלי auf aramäischen Einfluß hinweisen soll, da man Joel doch nicht wohl für die

1) Scholz a. a. O. S. 9.

Punktation der Masoreten verantwortlich machen kann.

Wer unbefangen an die Lektüre unseres Buches geht, der wird an vielen Stellen den Eindruck hoher, poetischer Kraft empfangen und durch die Art, wie Joel die Sprache beherrscht, überrascht sein; der wird auch die Ansicht von der Entstehung einer solchen Schrift zu einer Zeit, da lebendiges Sprachgefühl nicht mehr vorausgesetzt werden kann, nur als eine gewagte Hypothese erkennen. Aber gibt es denn nicht auch sehr späte Psalmen, die sprachlich sich den Psalmen der ältesten Zeit ebenbürtig an die Seite stellen? Gewiß, jedoch eben diese letzteren waren Vorbilder, die nachgeahmt werden konnten, während z. B. für die bemerkenswerte Schilderung der Heuschreckenplage in der Bibel sich auch nicht eine Stelle vorfindet, die als Muster hätte dienen können. Und diese Schilderung von hervorragender Schönheit, die durchaus original ist, soll von einem belesenen Schriftgelehrten herstammen, der auf der anderen Seite nicht einmal ein kurzes Gebet verfassen konnte, ohne nach der Ansicht von Merx bei allen möglichen prophetischen Schriften Anleihen zu machen und sich die Worte dazu auszuborgen?

Die Behauptung ist zu außerordentlich, als daß wir uns zur Annahme derselben entschließen könnten. Wir halten vielmehr daran fest, daß der Sprachcharakter des Buches Joel auf die ältere Zeit der hebräischen Litteratur hinweist und berufen uns auf das Urteil Ewalds, die Propheten des alten Bundes: „(Die Sprache) ist nicht bloß durchaus schöpferisch und echt dichterisch, wie man sie aus so früher Zeit erwartet, sondern hat auch eine wunderbare Glätte und schöne Leichtigkeit. Ja nichts unterscheidet dieses Propheten Sprache so sehr von der

aller anderen, als dieser bei so vieler Tiefe und Fülle doch so leichte und gefällige Strom der Rede".

Neben der Sprache möchte ich hinweisen auf die religiösen Ideen und die Entwicklungsstufe, auf der dieselben im Buche Joel sich erweisen. Indem ich so daran gehe, in möglichster Kürze die Theologie unseres Propheten darzulegen, halte ich es kaum für notwendig, erst noch bemerken zu müssen, daß aus den im Buche Joel zu Tage tretenden, religiösen Ideen und der Art des sprachlichen Ausdruckes für dieselben ein Schluß gestattet sei auf die Entwicklungsstufe der alttestamentlichen Religion und mittelbar auf das Alter der fraglichen Schrift. Denn es wird doch nicht geleugnet werden können, daß die in Israel lebenden religiösen Ideen nicht zu aller Zeit in gleicher Vollkommenheit erfaßt wurden, sondern im Laufe der Jahrhunderte immer klarer und deutlicher den Frommen im Volke zur Erkenntnis kamen. Darum muß auch dieses stufenweise Fortschreiten in der religiösen Erkenntnis bei den einzelnen Propheten sich nachweisen lassen, ohne daß mit diesem Nachweis zugleich ein Gegensatz zwischen jenen statuiert wäre.

Um nun einen Einblick in die religiösen Ideen Joels zu gewinnen, suchen wir uns die Fragen zu beantworten: Welches sind die Aussagen des Propheten über Gott? Wie stellt sich nach ihm das Verhältnis Gottes zu den Menschen dar? Welches sind die Zukunftsgedanken des Propheten?

Die vor allem und mit dem stärksten Nachdrucke hervorgehobene Eigenschaft Jahves ist seine furchtbare Macht und Gewalt. Jahve ist der Allgewaltige 1, 15, er brüllt aus Sion gleich einem Löwen 4, 16, er donnert

vor seinem Heere, sehr groß ist sein Lager und stark der Ausrichter seines Wortes 2, 11, er thut Wunder am Himmel und auf der Erde, er beherrscht die ganze Natur 3, 3. Bei dieser, schon an sich auf eine ältere Zeit hinweisenden Betonung der furchtbaren Macht und Gewalt Jahves glaube ich besonders noch auf die Anthropomorphismen aufmerksam machen zu müssen, die, so sehr sie der Sprachweise des älteren Prophetentumes eigen sind, ebenso sehr dem Charakter der nachexilischen Bücher widerstreiten, in denen die Ueberweltlichkeit Gottes und seine möglichst abstrakte Schilderung durchgreifend vorherrscht.

Außerdem finden wir in der Schrift Joels Gott noch als gnädig und barmherzig, als langmütig und als den bezeichnet, der Mitleid empfindet und des Uebels sich gereuen läßt 2, 13. Die Beilegung gerade dieser Epitheta hängt innig zusammen mit der Auffassung Joels von dem Verhältnisse Gottes zu den Menschen. Dieses Verhältnis nun läßt sich entsprechend dem strengen Partikularismus der alten Zeit präzisieren durch die Formel: Jahve ist der Gott Israels und Israel das Volk Jahves. Darum ist so überaus häufig die Rede von meinem Gotte, eurem Gotte (1, 13. 14; 2, 13. 15. 23. 26), darum heißt es: schone dein Volk, gib nicht dein Eigentum hin (2, 17), sein Land und sein Volk (2, 18), darum endlich sagt der Herr ausdrücklich: Ich bin Jahve, euer Gott, und keiner sonst (2, 27). Und wenn in der Bitte um Erbarmung und Hilfe als Motiv angegeben ist, es sollten die Heiden fernerhin nicht spotten und sagen können: Siehe da, sie haben so oft mit ihrem Gott sich gerühmt, haben ihn mächtiger dargestellt, als alle

unsere Götter, „wo ist nun ihr Gott"? (2, 17) so entspricht das ebenso sehr der nur der alten Zeit eigenen, kindlich-naiven Anschauung vom Verhältnis Jahves zu seinem Volke, wie die Einfachheit der Forderung, zu Jahve zurückzukehren; er, der barmherzig und langmütig ist, wird dann des Uebels sich gereuen lassen.

Dieser Partikularismus, der in der Schrift Joels unzweifelhaft zu Tage tritt und den derselbe nur mit den älteren Propheten gemeinsam hat, bestätigt demnach die traditionelle Ansicht von dem hohen Alter unserer Schrift. Wenn wir aber sehen, daß der nach Joel älteste Prophet Amos nicht bloß die furchtbare Macht und Gewalt Jahves, sondern besonders auch den Umstand betont, daß Jahve der Hüter des Rechtes und der Gerechtigkeit ist, daß ferner Amos teilweise wenigstens die Schranken des Partikularismus zu durchbrechen versucht, indem er in Uebereinstimmung mit seiner Lehre vom gerechten Gotte das Strafgericht desselben über die fremden Völker damit motiviert, daß diese in barbarischen Kriegen Gräuelthaten aller Art verrichtet, den Leichnam eines Königs geschändet u. s. f. (Am. 1. 2), so ist hierin unleugbar Joel gegenüber ein Fortschritt zu konstatieren, bei dem die Feindseligkeit gegen Jahve's Volk und die demselben zugefügten Unbilden der einzige Grund sind, dessentwegen die heidnischen Völker zum Gerichtstag und zur Strafe citiert werden (Joel 4, 2 ff.).

Aus der Idee der ausschließlichen Verbindung Jahves mit seinem Volke Israel sproßen die Zukunftshoffnungen des Propheten Joel hervor. Wie Jahve im gegenwärtigen, durch Heuschrecken und Dürre veranlaßten Unglück sein Volk nicht im Stiche läßt, sondern es errettet aus seiner



Not und den Schaden wider gut macht (2, 25), so wird auch in der messianischen Zeit reichster irdischer Segen über Israel, das Eigentum Jahves, sich ergießen. Ueppige Fruchtbarkeit des Landes und ungestörter Genuß aller irdischen Güter bei Sicherheit vor auswärtigen Feinden wird ihnen im reichsten Maße zu teil werden. Neben der Ausgießung des Geistes Gottes (3) ist es demnach vor allem physisches Wohlbefinden und zeitliches Glück, was der Ausblick in die messianische Zeit eröffnet. Die Persönlichkeit des Messias vermissen wir aber in dieser schönen Schilderung, und doch könnte sie nach der allseitigen Entwicklung der messianischen Idee durch die späteren Propheten in unserem Zukunftsbilde nicht fehlen, wenn Joel in der Zeit nach dem Exile geweissagt hätte. Zwar finden Scholz, Merx und andere in 2, 23 den messianischen „Lehrer zur Gerechtigkeit“; allein wie großen Bedenken ihre Uebersetzung unterliegt, das zeigt ein Blick auf diesen Vers: „Und ihr, Söhne Zion's, frohlocket und freuet euch in Jahve, eurem Gotte; denn er gibt euch את־ המורה לצדקה und läßt herabkommen Regenguß, Frühregen und Spätregen, im ersten Monate“. Nun heißt מורה neben Frühregen allerdings auch Lehrer; allein schon LXX erkennen hier letztere Bedeutung nicht und der Parallelismus läßt etwas anderes als Frühregen gar nicht zu [1]). Die hauptsächlichste Schwierigkeit in der ganzen Stelle bietet לצדקה, das allerdings im A. T. sonst nirgends zur Genüge oder nach rechtem Maße bedeutet; allein wie צדק die einer objektiven Norm

1) Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift 2. Aufl. S. 346. Reuß, Geschichte d. A. T. S. 246. Vgl. auch die treffliche Bemerkung Steiner's in Hitzig's Kommentar zu den 12 kl. Propheten, 4 Aufl. S. 90.

entsprechende Beschaffenheit in rein physischem Sinne ganz sicher bedeutet, so ist das auch bei צדקה von vornherein nicht absolut ausgeschloßen [2]).

Die Schilderung des Tages Jahves, die sich im 4. Kapitel unserer Schrift zur Schilderung des allgemeinen Weltgerichtes erweitert, bietet bei der Vergleichung mit der Prophetie des Amos ein nicht unwichtiges, bisher nicht genügend gewürdigtes Moment für die Beurteilung des Alters Joels. Amos, der von Joel abgesehen der älteste Prophet ist, spricht ein einziges Mal vom Tage Jahves und zwar 5, 18: „Wehe denen, die begehren den Tag Jahves! Zu was soll euch der Tag Jahves? Er ist Finsternis und nicht Licht". Aus diesen Worten des Propheten erhellt einmal, daß der Tag Jahves ein dem Volke ganz geläufiger Begriff war, weiterhin, daß viele in Israel diesen Tag als einen Tag des Glückes herbeisehnten. Wie kommt das israelitische Volk zu einer solchen Anschauung vom Tage Jahves? Wenn wir nicht an verloren gegangene Schriften eines uns nicht mehr bekannten Propheten denken wollen, und es wird diese Annahme abzuweisen sein, so können wir die oben citierte auffallende Stelle des Amos uns nur durch eine Bezugnahme auf Joel erklären. Seine Schilderung vom Tage Jahves mußten einen gewaltigen Eindruck hervorgebracht und die Erwartungen Aller auf das Kommen jenes Tages konzentriert haben, dessen Nahen der Prophet selbst in die nächste Aussicht gestellt hatte. Allein wie immer, so ließ auch diesmal die heilsame Erschütterung der Gemüter in Israel bald nach.

2) Vgl. Kautzsch, Ueber die Derivate des Stammes צדק im alttest. Sprachgebrauch, S. 41.

Der Inhalt der prophetischen Predigt war ihrem ernsten Teile nach vergessen, aber die Schilderung der messianischen Zeit und die Hoffnung auf reichsten Genuß aller irdischen Güter war dem sinnlich angelegten Volke geblieben. Auf Grund der rein äußerlichen Zugehörigkeit zum Volke Jahves glaubte man sich und seine Ansprüche auf die verheißenen Güter gesichert. Daher diese Sehnsucht nach dem Tage Jahves, daher auch das Bestreben des Amos, diese verderblichen Hoffnungen in seinem Volke zu zerstören.

Diese Wahrscheinlichkeitsgründe, die wir für das höhere Alter Joels anzuführen in der Lage waren, werden schließlich auch durch die Tradition bestätigt. Dieselbe findet, wie schon oben angedeutet wurde, ihren Ausdruck in der Stellung des Buches im Zwölfprophetenbuche, und ist deswegen in unserer Frage von Wichtigkeit, weil Joel in eine Zeit herabgerückt wird — nach 445 — in deren Nähe wir uns bereits die Redaktoren des Prophetenkanons denken. Nun ist dieser Kanon im großen Ganzen chronologisch geordnet und es wäre zur Erklärung dessen, daß die Redaktoren eine beinahe in ihrer Zeit entstandene Schrift so hoch hinaufrücken, nur absichtliche Täuschung oder Unwissenheit anzunehmen.

Wir kommen demnach zu dem Resultate, daß die Schrift Joels eine vorexilische sein müsse, und nachdem wir so einen äußersten terminus ad quem, nämlich das Exil, für die Prophetie gewonnen, können wir auf Grund dieses Ergebnisses eine genauere Datierung unseres Buches versuchen.

Hier handelt es sich vor allem um die Frage, ob bei der in 1, 2 ff. und 2, 2 ff. beschriebenen Plage von wirklichen Heuschrecken die Rede sei oder ob die ganze

Schilderung als Allegorie aufgefaßt werden müsse. Für letzteres entscheiden sich alle jene, welche die nachexilische Abfassungszeit der Joel'schen Schrift vertreten, und speziell Merx beweist in seinem Buche haarscharf, daß die Heuschrecken bei Joel lediglich apokalyptische seien, durch die unmittelbar der höllische Feind beschrieben werden soll. Daß man einen so schneidigen Vertreter der historischen Kritik, vor der die Allegorie sonst wenig Gnade findet, in diesem Falle dieselbe verteidigen sieht, muß überraschen und erklärt sich nur aus dem besonderen, später noch näher klarzulegenden Interesse, den Propheten Joel um jeden Preis in die nachexilische Zeit herabzurücken. Ein einziger Blick auf die detaillierte, bis auf die kleinsten Züge ausgearbeitete Schilderung des Heuschreckenzuges genügt, um sagen zu können, daß, wenn irgendwo, so an diesem Orte eine Allegorie ausgeschlossen sei [1]).

Einen eigenen Standpunkt nimmt Scholz in dieser Frage ein; nach ihm sollen dem Heuschreckenheere Eigenschaften beigelegt sein, „die auch die kühnste Phantasie von einem solchen Heere nicht sagen kann, ohne das Lächerliche zu streifen [2])", und er führt zum Beweise dessen dafür an, daß nach 2, 6 dieses Heer die Völker in Verzweiflung bringe, nach V. 10 die Erde bebe, Sonne, Mond und Sterne ihr Licht verlieren, nach V. 9 nicht die Felder und ihr Ertrag, sondern die Stadt sein Ziel sei und daß endlich nach V. 11 der Herr selbst es führe.

Von Verzweiflung der Völker ist im Vers 6 keine Rede; sondern die Leute (עַמִּים vgl. 1 Kön. 22, 28)

1) Die ausführliche Widerlegung der allegorischen Deutung siehe in Keil's Kommentar über die 12 kl. Propheten, 3 Aufl. S. 121 ff.
2) Scholz a. a. O. S. 11.

erbeben יחילו vor dieser furchtbaren Geißel Gottes, wozu sie aber alle Veranlassung haben. Ob die in Vers 10 geschilderten furchtbaren Naturerscheinungen durch die Heuschrecken selbst verursacht seien, ist im Texte nicht ausdrücklich gesagt. Zu Vers 9 citiert Scholz selbst S. 47 eine Aeußerung von Brehm: „Die Heuschrecken nehmen ihren Weg gradaus, erklimmen Bäume, Mauern, Häuser u. s. w.", und im Vers 11 endlich heißt es, daß der Herr donnere vor seinem Heere; sein Heer aber ist es, „weil es seinen Willen vollstrecken soll". (Keil).

Joel liefert daher nur eine naturgetreue Schilderung der Heuschreckenplage, und die Auffassung, zu der Scholz gelangt, daß der Prophet eine Heuschreckenplage und eine Dürre seiner Zeit mit den Eigenschaften des letzten Feindes und der letzten Drangsal beschreibe [1]), ist in dem Wortlaute unseres Textes nicht begründet. Ueberhaupt ist der Versuch, die ganze Prophetie als ein dem Volke vorgelegtes Rätsel aufzufassen, dessen Lösung definitiv in Kapitel 4 erfolgt, zwar geistreich und originell, macht aber vielfach den Eindruck des allzu Gekünstelten und nötigt, um konsequent durchgeführt werden zu können, zu sehr gewundenen Erklärungen des Textes [2]).

Es ist doch viel natürlicher und dem Wortlaute des Orakels allein entsprechend, als Veranlassung desselben eine Dürre 1, 12, die bei der allegorischen Deutung gewöhnlich ganz ignoriert wird, und einen über Juda hereinbrechenden Heuschreckenzug anzunehmen (1, 4 ff.). Der Prophet, der das Volk zur Reue und Buße und zum Gebet um Abwendung des Unglückes ermahnt, sieht

1) Scholz a. a. O. S. 15.
2) Vgl. a. a. O. S. 20, 26—27.

in diesem furchtbaren Naturereignis ein Moment des Gerichtstages des Herrn und schildert nun entsprechend dem perspektivischen Charakter der Prophetie, der es nicht gegeben ist, die einzelnen Zeitabschnitte zu unterscheiden und aus einander zu halten, diesen Gerichtstag selbst.

Durch ein ganz bestimmtes, in seinen Tagen geschehenes Faktum ist also Joel zu seinem prophetischen Spruche veranlaßt, bei dem er ganz konkrete Verhältnisse seiner Zeit berücksichtigt, und wir sind daher berechtigt, in dem Umstande, daß im 4. Kapitel einige Völker als Feinde Israels mit Namen aufgeführt werden, einen Hinweis auf die in den Tagen Joels geltenden Beziehungen des Reiches Juda zu den betreffenden Völkern zu sehen. Vergleichen wir nun damit die eingangs geschilderten Verhältnisse des Reiches in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, so muß die Ansicht, Joel in diese Zeit zu versetzen, sehr ansprechend genannt werden. Daß dabei noch immer einige Schwierigkeiten bleiben, die zu lösen uns nicht gelingt, wollen wir nicht leugnen; übrigens sind dieselben bei weitem nicht so groß, als sie auch Scholz darstellt und verschwinden ganz gegen jene Schwierigkeiten, welche bei der Annahme der nachexilischen Abfassung unseres Orakels auftauchen. Denn es gehört doch ein großer Glaube dazu, zu meinen, der Prophet habe als Repräsentanten der Feinde Israels die unbedeutenden Philister und Edomiter und die längst unterworfenen Aegypter genannt, und nicht die Assyrer und Chaldäer, nicht die jedem Juden verhaßten Samaritaner, nicht die Ammoniter, die zur Zeit, in welcher unser Orakel entstanden sein soll, die besonderen Feinde der

jüdischen Gemeinde waren (Nehem. 2, 19; 4, 3), nicht die Moabiter, die mit den eben genannten Ammonitern doch sonst trefflich hieher passen würden, da Ezech. 25 gegen diese beiden weissagt, und Joel ja für seine Prophetie fast alles aus Ezechiel abgeschrieben haben soll.

Bevor wir nun zu einem abschließenden Urteile kommen, ist es notwendig, die bisher noch nicht berührten, speziellen Einwendungen der Gegner gegen eine frühe vorexilische Wirksamkeit des Propheten Joel kennen zu lernen.

II.

Die Schilderung der religiösen Zustände, wie sie im Buche Joel zu Tage tritt, stimmt nach Duhm, Merx und anderen mit den thatsächlichen Verhältnissen in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts nicht überein. Im Buche Joel ist nämlich der durchaus gesetzliche Zustand hinsichtlich der Kulteinheit vorausgesetzt, während aus anderweitigen Berichten der hl. Schrift ersichtlich ist, daß nicht nur Höhenkult im Schwange war, sondern auch Götzendienst betrieben wurde. Wenn nun Joel wirklich in jener Zeit gelebt und geschrieben hätte, so müßte sein Stillschweigen über den Höhendienst zum mindesten auffällig sein, da die dem Joel zunächststehenden Propheten Amos, Hosea, Micha ausdrücklich über die Höhen sprechen und sie verwerfen. Wenn man es aber schon über sich gewinnt, diesem Stillschweigen kein Gewicht beizulegen, so muß doch das Nichterwähnen des Götzendienstes besonders befremden.

Aus diesem argumentum e silentio folgt noch nicht, daß Joel nicht vor dem Exil geschrieben haben kann,

denn ganz abgesehen von der Qualität des Beweises läßt sich das Stillschweigen Joels über die Bamoth einmal schon ganz gut aus der Beschaffenheit seiner Bußpredigt überhaupt erklären. Wir sehen nämlich, daß der Prophet größtenteils bei der Schilderung der Größe des über Juda hereingebrochenen Strafgerichtes verweilt, die dasselbe verursachenden, einzelnen Sünden des Volkes aber überhaupt nicht erwähnt, ob zwar doch als sicher vorausgesetzt werden kann, daß Höhendienst und Abgötterei nicht die einzigen Verschuldungen Judas gewesen. Die ergreifende Schilderung des Unglückes lenkt von selbst die Gedanken des Volkes auf seine Vergehen gegen Jahve, ohne daß der Prophet erst nötig hätte, dieselben einzeln aufzuzählen. Er sieht die Menge schon zerknirscht vor sich und es handelt sich jetzt nicht darum, dieselbe durch Aufzählung der Verschuldungen noch tiefer zu beugen, sondern die Zerknirschung und Reue nicht in rein äußerlichem Weheklagen aufgehen zu lassen. „Zerreißt eure Herzen, ruft er deswegen, nicht eure Kleider“!

Dann aber kommt betreffs der Bamoth noch ein zweites Moment in Betracht. Wir werden nämlich annehmen müssen, daß der Höhendienst bis auf die Zeiten des Josija herab im allgemeinen als etwas Unverfängliches galt, vorausgesetzt natürlich, daß der Jahvekultus daselbst betrieben wurde. Wir vermögen für diese Meinung allerdings ein direktes Zeugnis aus den Büchern des A. T. nicht beizubringen, aber wir ersehen doch aus manchen Aeußerungen der Schrift, wie tief eingewurzelt der Gebrauch im Volksleben war (1 Sam. 9, 12 ff. 1 Kön. 3, 4; 2 Kön. 12, 2 ff. 17, 29. 32; 23), und finden dafür leicht die Erklärung in der Erwägung, daß

ja im Lande ringsum eine große Anzahl von Höhen existierten, die, weil sie in der Geschichte der Erzväter bereits genannt und in grauer Vorzeit schon geweiht waren, vom Volke, das vom Zentralheiligtume entfernt wohnte, mit besonderer Vorliebe erwählt wurden, um daselbst mit oder ohne Beiziehung eines Priesters dem Herrn zu opfern und so dem religiösen Bedürfnisse zu genügen. Entscheidend in dieser Frage ist ohne Zweifel 2 Kön. 18, 22, wo der Sprecher des assyrischen Großkönigs zu den Gesandten des Hizkia sagt: „Wenn ihr mir aber saget: Auf den Herrn unseren Gott haben wir unser Vertrauen! ist das nicht derselbe, dessen Höhen und Altäre Hizkia abgeschafft" u. s. w. Der Assyrer glaubt also, Hizkia habe mit dem Höhenkult auch den Jahvekult abgeschafft.

Es war nun bei dem bekannten Hange der Israeliten, fremden Göttern und ihrem Gräuel nachzugehen, eine recht häufige Erscheinung, daß der ursprünglich reine Jahvekult in Götzendienst umschlug, oder aber in abergläubischer Weise betrieben wurde. Die Jahvepriester selbst, die an den einzelnen Höhen den Kult verrichteten, waren vielfach diejenigen, die das Volk zum Aberglauben verleiteten; denn das Wort des Hosea 5, 1: „sie (die Priester) sind eine Schlinge zu Mizpah und ein ausgespanntes Netz auf dem Tabor" kann wohl nichts anderes heißen, als daß die Priester das Volk dort zu allerlei abergläubischen Wesen verleiten.

Die Klagen der älteren Propheten, eines Amos, Hosea, Micha über die Höhen sind daher nicht als absolute Verwerfung derselben, sondern als Verurteilung des hier geübten Götzendienstes, oder des teils durch Aberglauben,

teils durch übertriebene Wertschätzung verfälschten Jahvekultus aufzufassen, und sie bezeugen, daß die Propheten eigentlich nur in Jerusalem reinen Jahvedienst fanden. Nun lebt Joel in Jerusalem, spricht zu den Bewohnern dieser Stadt, die, wenn es auch in und um Jerusalem herum noch Höhen gab, doch unter dem Einfluße der beim Tempel angestellten Priesterschaft von falscher Jahveverehrung um so eher zurückgehalten wurden, als Jojada in diesem Punkte gründlich zu reformieren bestrebt war. Der Prophet hat also keine Veranlassung, sich gegen schlechten Höhendienst zu wenden. Was aber den Götzendienst anbelangt, so glaube ich wohl, daß derselbe nicht mit einem Schlage durch Jojada beseitigt werden konnte und namentlich im Verborgenen fortwucherte. Der Prophet nimmt auch wohl in 2, 13 darauf Bezug, wenn er sagt: „Kehret zurück zu Jahve, euerem Gotte!" Daß Joel diese Sünde nicht deutlicher nennt und andere überhaupt nicht erwähnt, wurde schon oben teilweise zu erklären versucht; wenn er sich übrigens, was wir nicht leugnen, hierin von Amos, Hosea, Micha wesentlich unterscheidet, warum wird dieser Differenzpunkt gerade bei Joel so stark hervorgehoben, während er bei der Ausscheidung der Kapitel 9 bis 11 und 13, 7—9 aus dem Buche Sacharja und Zuerkennung derselben an einen anonymen Verfasser aus sehr früher, vorexilischer Zeit ignoriert wird? Dieser Anonymus kennt ja auch keine Mahnungen und keine Forderungen.

Ein weiterer Differenzpunkt zwischen Joel und den ihm zunächststehenden Propheten ergibt sich aus der Bedeutung, welche ersterer dem Fasten und den Opfern beilegt. In Betreff des Fastens meint Merx, daß alle

Aeußerungen der Propheten einer Verwerfung desselben gleichkommen, nur Joel, den man als den ältesten ausgebe, gebiete es und rücke sich damit von selbst in die letzte Periode der hebräischen Litteratur. Es will und kann nun allerdings niemand leugnen, daß, wenn auch nicht in allen, doch fast in allen prophetischen Stellen, in denen das Fasten erwähnt wird, ein Tadel gegen dasselbe ausgesprochen ist, aber dagegen müssen wir uns verwahren, daß jener Tadel einer Verwerfung des Fastens an sich gleichkomme. Und was vom Fasten, das gilt in noch höherem Maße vom Opfer. Duhm sagt wiederholt in seiner Theologie der Propheten, daß Amos das Opfer absolut verwerfe. Allein auch ohne Prüfung der betreffenden Stellen wird jeder schon im vorhinein die Behauptung als eine viel zu weit gehende aus dem einfachen Grunde anerkennen müssen, weil eine totale Verwerfung des Opfers im Altertume ganz undenkbar wäre.

Die Stellungnahme der Propheten gegen diese Dinge ist daher keine prinzipielle. Wohl sehen auch wir, wie Merx, in den Propheten die Männer des Geistes, aber als solche zeigten sie sich nicht dadurch, daß sie es absolut verwarfen, wenn Israel seiner von jeher eingehaltenen Sitte gemäß, um Gott zu loben, ihm zu danken, seinen Zorn zu besänftigen, die Zuflucht zu Speiseopfern, zu Fasten, Weinen und Beten nahm (1 Sam. 7, 6; 26, 19; 31, 13; 2 Sam. 1, 11, 12; 12, 16; Richter 20, 23. 26), sondern dadurch vielmehr, daß sie gegen eine übertriebene, abergläubische Wertschätzung des Fastens und Opferns eiferu, gegen jene verderbliche Gesinnung, die mit dem äußerlichen Werke jeder Verpflichtung Gott gegenüber genügt zu haben vermeint, von jeder wahr-

haft inneren Umkehr, von Pflege des Rechtes und der Gerechtigkeit aber absehen zu können glaubt. In diesem Sinne sind Stellen wie Jes. 58, 3 ff. Sachar. 7, 5 ff. und andere zu erklären, und es kann daher in diesem Punkte keine Rede sein von einem Gegensatz zwischen den älteren Propheten und Joel, der, indem er zum Fasten, Beten und Weinen auffordert, in echt prophetischem Geiste auch sagt: „Zerreißt eure Herzen und nicht eure Kleider" !

Will man aber absolut einen Gegensatz konstruieren, dann erkläre man zuerst, wie Hosea, der ganz unbestritten ein Zeitgenosse des Amos, des angeblichen Bekämpfers der Opfer ist, als schlimme Strafe das Aufhören der Opfer androhen kann (Hos. 3, 4; 9, 3—5). Doch genug — sagen wir kurz, um was es sich hier eigentlich handelt: Joel berührt mit מנחה und נסך einen integrierenden Teil der levitischen Gesetzgebung (2 Mos. 29, 39, 40), wodurch der Graf-Wellhausen'schen Hypothese Gefahr zu drohen scheint. Die Joelfrage ist so mit der Pentateuchfrage verquickt und daraus erklären sich die Bemühungen, unsere Schrift um beil. 450 Jahre jünger zu machen.

Bezüglich der politischen Verhältnisse sagt man, daß in der Zeit, da Joel seine Prophetie schrieb, Juda keinen König mehr hatte, denn nirgends in seiner Schrift wird derselbe erwähnt, auch da nicht, wo man es erwarten sollte, nämlich weder im Rufe zur Buße, noch in der Aufforderung, eine Versammlung beim Tempel einzuleiten.

Dieses argumentum e silentio könnten wir nur dann gelten lassen, wenn nachgewiesen würde, daß Joel notwendiger Weise den König nennen müßte; allein diesen Beweis bleibt man uns schuldig. Stellen wir uns

übrigens die Situation vor, in der der Prophet schreibt, so werden wir das Nichterwähnen des Königs zum Teile wenigstens begreiflich finden. Eine Hungersnot droht auszubrechen, da Heuschrecken das Land überfallen und die Früchte des Feldes verwüstet haben; in dieser Not ruft der Prophet die durch das Unglück Betroffenen auf, zu Jahve um Hilfe und Abwendung des Uebels zu beten. Gehört nun der König unmittelbar zu den in Mitleidenschaft Gezogenen? Wir glauben das mit gutem Recht verneinen zu können, denn der Hunger ist ein Gast, der vor Königspalästen Halt zu machen pflegt. Verweisen wir noch darauf, daß nach unserer Ansicht die Katastrophe in der Zeit der vormundschaftlichen Regierung des Priesters Jojada sich ereignete, da also, wie die Priester im Reiche zu hohem Ansehen gelangt waren, so werden wir einerseits das Uebergehen des jugendlichen Königs, andrerseits die nachdrückliche und wiederholte Nennung der Priester erklärlich finden.

Und schließlich — zugegeben — Joel habe wirklich in nachexilischer Zeit geschrieben, so können mit besserem Rechte, als die Gegner nach dem König, wir nach dem Hohenpriester fragen. Warum findet sich von ihm in der Schrift Joels keine Spur? Für jeden, der die Verhältnisse der nachexilischen Zeit erwägt, und namentlich das hohe Ansehen und die führende Stellung, die dem Hohenpriester damals zukam, sich vergegenwärtigt, ist es klar, daß Joel in seiner Aufforderung denselben nicht hätte übergehen können. —

„Die Aeltesten werden aufgefordert, die Rede des Propheten zu hören; sie sollen eine Volksversammlung einberufen; sie erscheinen als die eigentlichen Leiter des

Volkes, ausgerüstet mit einer Auktorität, die die Aeltesten nur in der nachexilischen Zeit besitzen" [1]).

Das Wort וזקנים, das Merx durch Aelteste übersetzt, kommt in der Schrift Joels vor 1, 2. 14; 2, 16. In 1, 2 ist die Uebersetzung „Aelteste" entschieden unrichtig; es sind vielmehr die Greise, an die der Prophet sich wendet, weil sie am meisten in der Reihe der Jahre erfahren und ihre Erinnerung am weitesten zurückreicht (Keil); sie also können vor allem bezeugen, ob Juda je ein ähnliches Unglück geschaut. An der Richtigkeit dieser Übersetzung kann auch der Artikel, der hier vor ז"ק steht und auf den Merx ein besonderes Gewicht legt, gar nichts ändern, da derselbe einfach wegen des Vokativs „o ihr Greise" gesetzt ist. Vgl. 1 Sam. 17, 58; 2 Sam. 14, 4; Jes. 42, 18 [2]).

Ebenso wenig, wie in der eben behandelten Stelle, können wir in 2, 16 die Aeltesten entdecken.

Der Prophet fordert die Priester auf, eine Versammlung zu veranstalten und in derselben zusammen zu bringen die ז"ק, die Kinder und die Säuglinge, Braut und Bräutigam, mit anderen Worten, alle Altersklassen sollen sich beim Heiligtume des Herrn zusammen finden. In diesem Zusammenhang gibt aber nur die Uebersetzung „Greise" einen erträglichen Sinn.

Bleibt noch die Stelle 1, 14, aus der Merx den Beweis erbringen will, daß die Aeltesten zur Zeit Joels wirklich die Leiter des Volkes gewesen sind, welche die Volksversammlungen einberufen haben. Zu dem Zwecke gibt er dem Worte ז"ק eine syntaktische Stellung, die

1) Merx a. a. O. S. 29 ff.

2) Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik, 23 Aufl. S. 253.

ihm absolut nicht zukommt; er faßt es nämlich im Vokativ und übersetzt: „versammelt, ihr Aeltesten, alle Bewohner des Landes"! Allein in diesem Falle hätte "וְכֹל den Artikel, wie in 1, 2; und wenn man schon darauf kein Gewicht legen will, so ergibt der Kontext, daß es ungerechtfertigt wäre, hier einen plötzlichen Wechsel des Subjektes eintreten zu lassen. In Vers 13 sind die Priester Subjekt; in Vers 14 fährt der Prophet in der Rede fort: „ordnet an ein Fasten, ruft Versammlung aus", — bis hieher sind noch die Priester Subjekt — „versammelt Aelteste, alle Bewohner" u. s. w. kann kein anderes Subjekt haben, als eben dieselben Priester. Ganz zweifellos wird dies durch Vergleichung mit 2, 16, wo die Priester neuerdings aufgefordert werden, die Versammlung zu veranstalten.

„Das Land, an dessen Bewohner Joel seinen Ruf zur Buße richtet, muß sehr klein gewesen sein, es muß sich auf die Stadt Jerusalem mit der nächsten Umgebung beschränkt haben, denn die Bewohner sollen ja alle des Propheten Rede vernehmen, sollen ein Fasten und eine Versammlung abhalten" [1]).

Nur das Bestreben, um jeden Preis in der Schrift Joels Spuren nachexilischer Abfassung zu finden, kann zu einem solchen Argumente Zuflucht nehmen. Wenn man in der Aufforderung an die Bewohner des Landes zu hören schon durchaus keine Rhetorik sehen will, dann muß man Jerusalem und das Land noch viel kleiner sich vorstellen, als bei Merx dies der Fall ist. Uebrigens macht es doch einen eigentümlichen Eindruck zu sehen,

1) Merx a. a. O. S. 29.

wie man einmal mit der größten Aengstlichkeit und Zähigkeit an dem Buchstaben der Bibel haftet und ein anderesmal durch die allegorische Deutung den Text recht frei sich zurecht zu legen versteht.

„Joel kennt das babylonische Exil sehr genau, denn 4, 1—3 spricht er nach der Uebersetzung von Merx: denn siehe in diesen Tagen und zu dieser Zeit, wo ich die Gefangenschaft Judas und Jerusalems wenden werde" u. s. w. Mit klaren Worten ist hier ausgesprochen, daß das Exil Judas bereits eingetreten ist und es ist nach Merx geradezu unbegreiflich, wie sich angesichts dieser Stellen immer wieder die Meinung von Joels hohem Alter geltend machen kann[1]).

Es fragt sich hier, ob die Worte 4, 1 אשיב את־ שבות יהודה wirklich bedeuten „ich werde die Gefangenschaft Judas wenden", und darauf antworten wir mit einem ganz entschiedenen Nein. Schon Ewald hat in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft Band 5, 266 ff. nachgewiesen, daß שבות in diesem Zusammenhange von שוב stammen müsse und so viel bedeute, als jemandes Wendung, das heißt, Schicksal wenden, mit anderen Worten ihn in seine frühere Lage wiederherstellen. Deutlich zeigen dies Stellen, wie Deuteron. 30, 3; Ezech. 16, 53; Hos. 6, 11; Am. 9, 14; 14, 7; Hiob. 42, 10, wo nirgends von einer Gefangenschaft die Rede ist.

Zum Schlusse müssen wir hier noch eines auffallenden, bisher nicht erwähnten Umstandes gedenken. Ein verhältnismäßig außerordentlich großer Teil der Joelschen Aussprüche kann mit Parallelstellen aus anderen prophe-

1) Merx a. a. O. S. 30.

tischen Büchern belegt werden. Diese, bei dem geringen Umfange unseres Büchleins um so auffallendere Thatsache wird gemeinhin in beiden Lagern, bei den Verteidigern der vorexilischen Wirksamkeit Joels, wie bei den Bekämpfern derselben nur oberflächlich so erklärt, daß die ersteren ohne weitere Begründung sagen, Joel sei die Quelle, aus der die späteren Propheten geschöpft die letzteren aber behaupten, Joel habe die ihm bekannten prophetischen Schriften ausgeschrieben. Der einzige, der ernst und voraussetzungslos auf die schwierige Frage eingeht und sie ausführlicher bespricht, ist Scholz a. a. O. S. 6 ff. Er forscht zunächst im Buche Joel nach einer Stelle, die der Prophet selbst ausdrücklich als Citat bezeichnet und sucht dann in den Schriften der übrigen Propheten nach dem Original. Ist dies gefunden, so ist klar, daß Joel nach jenem Propheten gewirkt haben muß, dem er sein Citat entlehnt. Es wäre demnach ein fester Anhaltspunkt für die Beantwortung der Frage, wem bei Parallelstellen die Priorität gebühre und somit auch für das Zeitalter unseres Propheten gewonnen.

So richtig diese Methode ist, können wir doch das Resultat, zu dem Scholz gelangt, nicht als so gesichert ansehen, um ihm ohne weiteres beizustimmen. Daß Joel 3, 5 ein Citat ist, wird zugestanden werden müssen, da der Ausdruck כאשר אמר יי auf einen bekannten, prophetischen Spruch hinweist; ob aber derselbe in Jes. 37, 32 vorliegt, wie Scholz meint, erscheint doch sehr zweifelhaft. Die Stelle bei Jesaja heißt: „denn von Jerusalem geht aus Rest und Gerettetes vom Berge Sion", während Joel sagt: „denn auf dem Berge Sion und in Jerusalem wird Gerettetes sein". Es muß also angenommen werden,

daß Joel den Parallelismus aufgelöst, demnach das שארית gestrichen, תצא in תהיה verwandelt und statt מן ein כ gesetzt. Diese vielen, zur Herstellung der vollständigen Uebereinstimmung beider Stellen notwendigen Voraussetzungen könnten nur dann als gerechtfertigt erscheinen, wenn der Gedanke ein καθ᾽ ἐξοχὴν jesajanischer wäre, was er aber thatsächlich nicht ist. Uebrigens will Jes. 37, 32 nicht ganz dasselbe besagen, wie unsere im Zusammenhang betrachtete Joel'sche Stelle, kann daher auch vom Propheten nicht als Beleg für die von ihm vorgetragene Wahrheit gebraucht worden sein. Eher ist noch in Obadja 17 die Originalstelle für unser Citat zu suchen, mit dem sie bis auf die Worte „in Jerusalem" und die Citationsformel genau übereinstimmt. Ist dies richtig, so würde daraus noch keineswegs folgen, daß Joel sehr spät geschrieben habe, denn daß Obadja nach Jeremia geweissagt, wie Scholz annimmt, ist durchaus nicht erwiesen, vielmehr hat Delitzsch sehr gewichtige Gründe dafür vorgebracht, daß Obadja unter König Joram von Juda gelebt und also noch älter sei, als nach unserer Ansicht Joel.

Möglich ist aber auch, in Joel 3, 5 eine Berufung auf einen, von demselben Propheten schon früher verkündeten Spruch Jahves zu sehen.

So viel erhellt demnach aus dem bisher Gesagten, daß wir das Citat mit Bestimmtheit nirgends nachzuweisen vermögen, und da an andern Stellen Joel niemals zu erkennen gibt, daß er citiere, so werden wir den Versuch aufgeben müssen, auf diese Weise zu bestimmen, wem bei völlig gleichlautenden Stellen die Priorität gebühre.

Die Verteidiger des nachexilischen Zeitalters Joels

begnügen sich übrigens durchaus nicht damit, bei wörtlich übereinstimmenden Stellen unseren Propheten als den Entlehner zu bezeichnen, sondern, wo immer nur ein Gedanke Joels an den eines anderen Propheten anklingt, ist ein neuer Beleg dafür gefunden, daß Joel „die einzelnen apokalyptischen Stellen der älteren Propheten in ein Gesammtbild vereinigt hat" [1]. Fast gewinnt es den Anschein, als ob man Joel überhaupt die Fähigkeit, einen Satz aus Eigenem niederzuschreiben, gar nicht zutrauen könnte. Allein wenn man, um einen wichtigen Punkt hervorzuheben, den mit Zephoni bezeichneten Heuschreckenschwarm [2] mit dem Gog bei Ezechiel identifiziert, weil auch letzterer vom Norden her einbricht (Ezech. 39, 2), und das Wesentliche, die verschiedene Art der Vernichtung der Heuschrecken bei Joel 2, 20 und des Gog bei Ezechiel 39, 11 ganz übersieht, so werden wir darnach auch den Wert der Behauptung bei Merx zu taxieren vermögen, daß Joel einzelne Aussagen von Micha und Jesaja, Zacharja, Jeremia, Ezechiel verwertet habe [3].

Wollen wir hier ein abschließendes Urteil geben, so müssen wir sagen, daß das Zeitalter des Propheten Joel mit unanfechtbarer Bestimmtheit sich nicht nachweisen lasse, daß aber die gegen die traditionelle Ansicht vorgebrachten Gründe zum Teile schwach und in ihrer Gesammtheit nicht schlagend sind, wie sie es doch

1) Merx a. a. O. S. 62.

2) Ich halte Zephoni nicht für ursprünglich, sondern von derselben Hand, die cap. 4 überarbeitet und weiter ausgeführt, statt eines anderen Substantives eingesetzt. Dies, sowie den Hergang bei der Heuschreckenplage hoffe ich an einem anderen Orte darlegen zu können.

3) Merx a. a. O. S. 63.

sein müßten, um die in possessione sich befindliche Meinung zu verdrängen. Zwar will die Kritik trotz mancher Erfahrungen die aus ausschließlich inneren Gründen gewonnenen Resultate noch immer nicht für unsicher halten. Aber, wie man jetzt Jes. 21, 1—10 für gut jesajanisch hält, nachdem es lange Zeit unwiderruflich fest gestanden, daß das Stück exilisch sein müsse, wie der Versuch Stades, die Kapitel 4 und 5 von Micha zu trennen und der nachexilischen Zeit zuzuweisen, bereits auf den entschiedensten Widerspruch besonnener Kritiker stößt, so wird man auch in unserer Frage vielleicht bald zu der guten, alten Meinung zurückkehren, daß der Prophet Joel einer frühen, vorexilischen Periode angehöre.

2.

Die Gliederung der Kirchengewalten.

Von Dompräbendar Dr. jur. can. Schnell in Rottenburg.

Die Frage nach der richtigen Gliederung der Kirchengewalten ist eine in jüngster Zeit viel behandelte und verschieden beantwortete. Es handelt sich dabei namentlich um die potestas magisterii: wie ist diese unterzubringen? Ist sie unter die potestas ordinis oder unter die potestas jurisdictionis zu subsumieren, oder endlich ist sie als selbständige Gewalt neben die beiden andern zu stellen? Weil diese Frage für das richtige Verständnis der Lehrgewalt der katholischen Kirche von nicht unerheblicher Wichtigkeit ist, so mag eine wiederholte Behandlung derselben wohl gerechtfertigt sein.

I.

Die gesamte Scholastik tritt entschieden für die Zweiteilung der kirchlichen Gewalten ein. So lehrt der h. Thomas von Aquin [1]): Duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est, quae per aliquam consecrationem confertur. . . . . Talis potestas secundum

1) S. Th. II. II q. 39 a. 3.

suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma, sive in haeresim labatur . . . . . Potestas autem jurisdictionalis est, quae ex simplici injunctione hominis confertur; et talis potestas non immobiliter adhaeret, unde in schismaticis et haereticis non manet.

Ebenso spricht sich der Catechismus Romanus aus [1]); denn er beantwortet die Frage: quotuplex sit potestas ecclesiastica? — Dahin: Ea duplex est: ordinis et jurisdictionis. Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacrosancta eucharistia refertur. Jurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur. Ad eam enim spectat, christianum populum gubernare ac moderari et ad aeternam coelestemque beatitudinem dirigere.

An beiden genannnten Stellen ist nun freilich von der potestas magisterii nicht ausdrücklich die Rede; es ist von ihr nicht ausdrücklich gesagt, daß sie der potestas jurisdictionis angehöre. Allein sowohl im Sinn des h. Thomas, als insbesondere des Catechismus Romanus kann sie jedenfalls nicht der potestas ordinis beigezählt werden, wie wir dies unten sehen werden. Somit bleibt nichts übrig, als entweder anzunehmen, es sei hier die potestas magisterii ganz außer Acht gelassen, ganz vergessen worden, — was gewiß wenig wahrscheinlich ist; oder aber, sie sei unter die potestas jurisdictionis subsumiert. Letzteres stimmt denn auch ganz mit der Auffassung der kirchlichen Lehrgewalt, wie wir ihr bei den Vertretern der Zweiteilung begegnen [2]).

1) P. II cp. 7. q. 6.

2) Hierher gehören außer den älteren Theologen und Kanonisten:

Darnach ist die Aufgabe der Kirche Christi auf Erden die Heiligung der Menschen. Alle Gewalt, welche der Kirche eigen ist, wurde ihr verliehen, um diese Aufgabe zu erfüllen [1]). Die Menschen sind darum das Ziel der kirchlichen Gewalten; an ihnen muß jede Kirchengewalt ihre Wirkung in irgend einer Weise äußern.

Zur Heiligung der Menschen aber müssen konkurrieren die göttliche Gnade und deren eigene Mitwirkung. Erstere wird mitgeteilt durch die der Kirche verliehene potestas ordinis, letztere soll geleitet werden durch die potestas jurisdictionis. Die freie Mitwirkung des Menschen aber besteht wesentlich in seiner Unterwerfung unter Gott. Nun muß sich aber der ganze Mensch, mit seinem Willen und mit seinem Verstande, Gott unterwerfen: mit seinem Willen durch Erfüllung der göttlichen und kirchlichen Gebote, mit dem Verstande durch den Glauben an Gottes Offenbarung. Dem Willen gebietet die Kirche kraft der ihr von Christus verliehenen Herrschergewalt (imperium, potestas jurisdictionis im engeren Sinn). Durch die Lehrgewalt aber wendet sich die Kirche zunächst an

Bouix, tract. de princ. jur. p. IV n. 4. Vering, Kirchenrecht 2 Aufl. S. 407. Tarquini, juris eccl. publ. institutiones ed. IV p. 82. Schneemann, die kirchliche Lehrgewalt. S. 39 f. v. Hammerstein, Kirche und Staat. S. 129 f.

1) Wenn Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I S. 19 glaubt, die Kirchengewalt sei ihrer Natur nach nur Eine (— nämlich die, den Menschen seinem übernatürlichen Ziele entgegenzuführen) und diese Eine Gewalt sei nur mit Rücksicht auf ihre Aeußerung und Anwendung eine etwas verschiedene, — so verwechselt er die Gewalt der Kirche mit dem Beruf der Kirche. Dieser ist freilich nur Einer; aber zur Erfüllung ihres Berufes sind nun der Kirche alle notwendigen Gewalten gegeben. Diese aber sind nicht nur nach ihrer Aeußerung und Anwendung, sondern innerlich verschieden.

den Verstand, indem sie ihm die Lehre Jesu Christi verkündet. Aber die Kirche thut dies immer, wie Tarquini sagt, praecepti ritu. Das Ziel, welches die Kirche bei Ausübung der Lehrgewalt im Auge hat, ist nicht etwa nur das, den Menschen die Erkenntnis und die Annahme der göttlichen Wahrheiten möglich zu machen, sondern sie legt die Pflicht des Glaubens auf. Der Glaube kommt aber im einzelnen Menschen unter Voraussetzung der übernatürlichen göttlichen Gnade dadurch zustande, daß der Wille dem Verstand die gläubige Annahme der göttlichen Offenbarung anbefiehlt. Darum muß die kirchliche Lehrgewalt, welche die Unterwerfung des menschlichen Verstandes unter die göttliche Offenbarung zum Ziele hat, sich an den Verstand und an den Willen des Menschen wenden: an den Verstand, indem sie ihm die göttlichen Wahrheiten darbietet; an den Willen, indem sie ihm die Unterwerfung des Verstandes anbefiehlt.

Demnach ist nun allerdings die Lehrgewalt der katholischen Kirche ganz wesentlich Regierungsgewalt: sie ist potestas jurisdictionis; denn sie bezieht sich auf die Leitung des corpus Christi mysticum wie der Catechismus Romanus sich ausdrückt; und schon daraus ist ersichtlich, daß er die Lehrgewalt der Kirche wesentlich als Jurisdiktionsgewalt betrachtet. Freilich unterscheidet sich nun auch die Lehrgewalt wieder mehrfach von der sonstigen Regierungsgewalt. Das berechtigt indessen keineswegs dazu, die Lehrgewalt ganz von der potestas jurisdictionis zu trennen und als selbständige Gewalt aufzufassen. Vielmehr wird man eben die gesamte Regierungsgewalt der Kirche, ihre potestas jurisdictionis in zwei Zweige gliedern müssen: in die potestas regiminis, die sich

ausschließlich an den Willen wendet (auch potestas jurisdictionis im engeren Sinn genannt), und in die potestas magisterii, die sich an den Verstand und an den Willen wendet.

Aus dem bisher Gesagten ist nun schon ersichtlich, was wir unter der Lehrgewalt der Kirche verstehen. Sie ist nichts anderes, als die ganze Fülle jener Gewalt, welche Christus den Aposteln übertrug mit den Worten: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes [1]). Diese ganze Gewalt ist auf die lehrende Kirche übergegangen. Sie schließt wesentlich 3 Momente in sich: a) die Befähigung, die Lehre Jesu authentisch festzustellen, oder wenigstens bei deren authentischer Feststellung maßgebend mitzuwirken; b) das Recht, die so festgestellte Lehre den Gläubigen zu proponieren; c) die Gewalt, Unterwerfung der Gläubigen unter die proponierte Lehre zu verlangen. — Diese 3 Momente in der Lehrgewalt der Kirche können zwar wohl begrifflich unterschieden, aber nicht faktisch getrennt werden, ohne daß das Wesen der Lehrgewalt beeinträchtigt würde. Weisen wir das nach an jedem einzelnen Moment.

ad a) Nur demjenigen, welcher die Lehre Jesu authentisch feststellen, oder dabei maßgebend mitwirken kann, eignet die Lehr gewalt. Also nicht dem einfachen Priester, welcher das Predigtamt hat; nicht dem Religionslehrer, auch wenn er die kirchliche Sendung erhalten hat; denn beide können nicht authentisch feststellen, welches die Lehre Jesu Christi ist; sie müssen dieselbe vielmehr von der lehrenden Kirche entlehnen. Dagegen eignet

1) Matth. 28, 18 f.

die Lehrgewalt dem Papste zu Rom, den Bischöfen und allen denen, welche zur Feststellung der Lehre Jesu entscheidend mitwirken, sei es auf einem allgemeinen Konzil, sei es als Glieder des magisterium dispersum. Der Unterschied tritt deutlich zu tage in der kirchlichen Gesetzgebung über die Anteilnahme an den allgemeinen Konzilien. Die Bischöfe hatten von jeher eine entscheidende Stimme darüber, ob etwas als Lehre Jesu anzusehen und zu glauben sei; einfache Priester aber nicht, auch nicht die gelehrtesten. Wohl mochten sie zu Rat gezogen werden, mochten ihre Einsicht und Wissenschaft den Bischöfen dienstbar machen und sie in ihrer Entscheidung so unterstützen; aber die Entscheidung hing und hängt von den Bischöfen ab. Den Bischöfen eignet die Lehrgewalt, einfachen Priestern an sich nicht, bei diesen fehlt das erste Moment. Darum können sie auch nicht eigentliche Richter sein in Glaubenssachen und mit Recht hat Pius VI in der Bulle Auctorem fidei als 10. Proposition die Lehre der Synode von Pistoia verworfen: Doctrina, qua parochi aliive sacerdotes in Synodo congregati pronunciantur una cum Episcopo judices fidei et simul innuitur judicium in causis fidei ipsis competere jure proprio et quidem etiam per ordinationem accepto; — falsa, temeraria, ordinis hierarchici subversiva, detrahens firmitati definitionum judiciorumve dogmaticorum Ecclesiae, ad minus erronea.

Die Lehrgewalt ist nun freilich andrerseits auch nicht in der Weise an den ordo episcopalis geknüpft, daß nicht auch solchen Gliedern der Hierarchie eine eigentliche Lehrgewalt zukommen könnte, welche nicht den ordo episcopalis haben: so den Ordensgeneralen, den praelati

mit jurisdictio quasi episcopalis, besonders den Kardinälen, auch wenn sie nicht Bischöfe sind.

ad b) Zur kirchlichen Lehrgewalt aber gehört weiter wesentlich auch das Recht, die festgesetzte Lehre den Gläubigen zu proponieren. Die bloße Fähigkeit, die Lehre Jesu untrüglich zu erkennen und festzustellen, genügt nicht. Darum haben solche, denen an sich die Fähigkeit eine Lehre als geoffenbarte zu erkennen und nachzuweisen, wohl eigen sein mag, noch lang nicht die kirchliche Lehrgewalt, noch nicht einmal ein kirchliches Recht zu lehren. Ja selbst Privatoffenbarungen übernatürlicher Art, wie sie einzelnen begnadigten Personen zu teil geworden sind, verleihen noch keine kirchliche Lehrgewalt. Denn die kirchliche Lehrgewalt richtet sich an die ganze Kirche; Privatoffenbarungen aber sind nicht für die ganze Kirche bestimmt und auch für die Zwecke der Gesamtkirche nicht notwendig, sondern zur Privaterbauung verliehen; sonst wäre deren Objekt von Christus auch der ganzen Kirche geoffenbart und damit ein Gegenstand, der durch die Lehrgewalt der Kirche entschieden werden müßte, bevor er zu glauben wäre.

ad c) Endlich ist es der Lehrgewalt der Kirche wesentlich, Unterwerfung der Gläubigen unter die proponierte Lehre zu verlangen. Diese letztgenannte Wirkung ist mit der Bethätigung der Lehrgewalt ganz ebenso wesentlich verbunden, als die vis obligandi mit einem Disziplinargesetz der Kirche. Denn nehmen wir an, daß durch die Lehrgewalt der Kirche eine Wahrheit als göttlich geoffenbart entschieden und den Gläubigen als solche proponiert ist, so ist damit notwendig gegeben die Pflicht gläubiger Annahme der proponierten Lehre. So

ipso, sagt Suarez[1]) quod mysteria fidei sufficienter proponuntur, intrinsece et ex natura rei sequitur obligatio credendi quae proposita sunt. Wir müssen die einzelne so proponierte Wahrheit freilich zunächst und vor allem deshalb glauben, weil Gott sie geoffenbart hat: das objectum formale der fides divina ist die auctoritas Dei revelantis. Aber das Faktum der Offenbarung einer bestimmten Wahrheit steht uns eben doch erst fest durch die Auktorität der lehrenden Kirche. Daher enthält jeder Glaubensakt nicht nur einen Akt der Unterwerfung unter die Auktorität des sich offenbarenden Gottes, sondern auch einen Akt des Gehorsams gegenüber der Auktorität der Kirche als der von Gott gesetzten magistra veritatis. Und weil diese Pflicht des Gehorsams gegen die Kirche die unmittelbare Wirkung der kirchlichen Lehrgewalt ist, darum ist sie wesentlich Jurisdiktionsgewalt. Jeder, welcher an dem Zustandekommen einer bindenden kirchlichen Lehrentscheidung und an deren Proposition in maßgebender Weise Anteil hat, trägt so zum Zustandekommen dieser Pflicht bei, — ihm eignet darum die Lehrgewalt. Wer von sich aus in keiner Weise Gehorsam für seine Lehre beanspruchen kann, der besitzt auch die Lehrgewalt nicht; der mag wohl die innere Befähigung zu lehren haben; oder es mag ihm das Amt, die Befugnis, die kirchliche Lehre zu verkünden, übertragen sein; aber die kirchliche Lehrgewalt eignet ihm nicht.

Aus dem Gesagten ist unschwer zu erkennen, wem die kirchliche Lehrgewalt eigen ist, wem nicht. Sie kommt

1) De legibus X, 2. 6.

vor allem nicht den Laien zu. Immerhin mögen z. B. die Eltern das Recht, ja selbst die ernste Pflicht haben, ihre Kinder in der christlichen Religion zu unterweisen. Allein diese Pflicht hat in ihrem natürlichen Verhältnis zu den zu Unterweisenden, nicht in der kirchlichen Sendung ihre Wurzel; darum ist das kein kirchliches Amt, geschweige denn eine kirchliche Gewalt. Damit fällt ein Grund, welchen Hinschius [1]) für die Selbständigkeit der potestas magisterii und gegen die Subsumtion derselben unter die potestas jurisdictionis anführt. Er beruft sich nämlich darauf, daß die Fähigkeit zu lehren, unabhängig sei von der Uebertragung einer besonderen spirituellen Befähigung; denn die Befugnis dazu könne auch den Laien nicht entzogen werden, schon deshalb nicht, weil sie zur religiösen Erziehung der Kinder im Kreise der Familie notwendig erscheine. — Das beweist für unsere Frage gar nichts, weil es sich hier überhaupt um gar kein kirchliches Recht, am wenigsten um eine kirchliche Gewalt handelt.

Die potestas magisterii ist ferner einfachen Klerikern, Priestern, Pfarrern nicht zuzuerkennen, wie oben schon erwähnt. Denn das Predigtamt ist mit der Lehrgewalt nicht zu verwechseln. Aus dem gleichen Grund kommt die Lehrgewalt auch den Lehrern der Theologie nicht zu, auch wenn sie die kirchliche Sendung haben.

Aber im vollen Umfang ist die Lehrgewalt dem Papste eigen; ebenso dem allgemeinen Konzil und dem magisterium dispersum. Denn hier finden wir alle 3 Momente, welche zum Wesen der Lehrgewalt gehören. —

1) System des kathol. Kirchenrechts I. S. 165.

Die Lehrgewalt im eigentlichen Sinn, wenn auch nicht im vollen Umfang, steht sodann den einzelnen Bischöfen zu. Ein einzelner Bischof für sich kann freilich niemals eine absolute Verpflichtung zum Glauben auferlegen; denn seine Lehre ist nicht unfehlbar; er kann wohl ein Präjudiz schaffen und etwa ein silentium obsequiosum zur Pflicht machen, aber nicht einen unbedingten innerlichen Konsens verlangen. Allein jeder einzelne Bischof ist dennoch (auch abgesehen von seiner Stellung auf einem allgemeinen Konzil) immer ein Glied des magisterium dispersum und dieses in Vereinigung mit dem Papste hat ebenso wie der Papst für sich allein die Verheißung des göttlichen Beistandes und der Unfehlbarkeit. Indem also der einzelne Bischof sein Zeugnis ablegt, kooperiert er pro sua parte zum Zustandekommen eines allgemein giltigen Zeugnisses, welches alle absolut bindet. In einem Kollegium von Richtern, welche mit einander ein Urteil zu finden haben, übt auch der Einzelne durch Abgabe seiner Sentenz einen Akt der Jurisdiktion aus, wenn er auch für sich allein ein fertiges Urteil nicht sprechen kann. In einer gesetzgebenden Versammlung kann der Einzelne für sich allein das Gesetz nicht geben; aber durch seine Abstimmung wirkt er in maßgebender Weise zum Zustandekommen des Gesetzes mit; darum übt er in seiner Abstimmung einen actus jurisdictionis aus. Ebenso nun auch ein Bischof durch die Bethätigung der ihm eigenen Lehrvollmacht. Wenn gleich diese eine beschränkte ist, so ist sie doch eigentliche Lehrgewalt.

Jure humano aber haben an der Lehrgewalt Anteil die Kardinäle; sie bethätigen dieselbe regelmäßig in den einzelnen Kongregationen; namentlich in der Congre-

gatio indicis librorum prohibitorum und in der Congregatio s. Officii; — auch auf den allgemeinen Konzilien haben sie Sitz und Stimme. Zu den letzteren werden außerdem berufen die Prälaten mit jurisdictio quasiepiscopalis und die Ordensgenerale. Dagegen haben die Titularbischöfe lediglich als solche noch keine Lehrgewalt und keine entscheidende Stimme auf allgemeinen Konzilien; es fehlt ihnen die Jurisdiktion [1]). Sie können aber vom Papste zu den allgemeinen Konzilien berufen werden mit vox decisiva; dann kommt auch ihnen die Lehrgewalt zu, nicht kraft der ihnen eigenen bischöflichen Würde, sondern durch päpstliche Verleihung.

Eine Schwierigkeit liegt nun allerdings auf den ersten Anblick darin, wie es möglich sein soll, daß außer den jure divino mit der Lehrgewalt Betrauten auch noch andere durch kirchliches Recht, bezw. durch Verleihung des Papstes damit betraut werden können. Dabei wird — offenbar mit Recht — vorausgesetzt, daß ein innerlicher Zusammenhang besteht zwischen der Lehrgewalt und der von Gott der Kirche verheißenen und verliehenen Gabe der Unfehlbarkeit. Diese aber sei von Christus nur dem h. Petrus und den Aposteln verheißen; deren Nachfolger aber seien der Papst und der Episkopat, nicht einfache Priester oder Kleriker. Wenn also noch andere in die hierachia magisterii aufgenommen werden, so scheint die Sicherheit und Untrüglichkeit der kirchlichen Lehrentscheidungen darunter leiden zu müssen.

Allein diesen Zusammenhang zugegeben ist dennoch immer daran festzuhalten, daß jeder einzelne Bischof,

1) Vgl. De Angelis, Praelect. jur. can. I, 2 p. 261, der sich dafür auf Suarez und Lugo beruft.

obgleich für sich allein irrtumsfähig, doch die Lehrgewalt über seine Diözesanen hat. — Sodann aber stehen diejenigen, welche jure humano Träger der Lehrgewalt sind, durchaus nicht außer jedem Zusammenhang mit der Unfehlbarkeit wegen ihres Zusammenwirkens mit dem Episkopate und ihrer Kontrolle durch den Papst. Bei all dem ist die Leitung der Kirche durch den h. Geist nicht zu vergessen. Was aber speziell das Charisma der Unfehlbarkeit angeht, so ist es ja auch beim Papste keineswegs an den vorangegangenen Empfang des ordo episcopalis geknüpft; somit ist auch bei den sonstigen Trägern der Lehrgewalt nicht gerade notwendig der ordo episcopalis vorauszusetzen, damit er in irgend einer Weise an der der Kirche verheißenen Unfehlbarkeit Anteil haben könne. Denn es ist eine durch gar nichts bewiesene Voraussetzung, daß die Verheißung: Ecce ego vobiscum sum (Matth. 28, 20.) den Aposteln nur mit Rücksicht auf ihren ordo episcopalis gegeben worden sei. Vielmehr wurde sie ihnen gegeben mit Rücksicht auf ihre künftige auktoritative Lehrthätigkeit. Wer nun immer in Zukunft in dieselbe auktoritative Lehrthätigkeit eintrat, auf den bezog sich ganz von selbst auch die obige Verheißung Christi, ob er nun den bischöflichen Weihegrad hatte oder nicht, — ob er jure divino oder jure humano mit der Lehrgewalt betraut war.

Damit haben wir nun die Anschauung der Vertreter der Zweiteilung, welcher auch wir uns anschließen, kennen gelernt. Der oben genauer bezeichnete Inhalt der kirchlichen Lehrgewalt ist der Grund, auf welchem sie sich konsequent aufbaut. Die nähere Begründung dieser Auffassung deckt sich meist mit der Widerlegung

der anderen Theorieu und darum werden wir nun sogleich zur Darstellung und Würdigung dieser übergehen.

II.

Einzelne neuere Kanonisten [1]) subsumieren die Lehrgewalt unter die potestas ordinis und berufen sich für ihre Ansicht auf den Catechismus Romanus, welcher lehrt [2]): Ordinis potestas non solum consecrandae Eucharistiae vim et potestatem continet, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat et idoneos reddit. Diese Aufgabe, den Menschen auf den Empfang der Eucharistie vorzubereiten, falle eben der potestas magisterii zu; also sei sie im Sinne des Catechismus Romanus der potestas ordinis beizuzählen.

Diesem Schlusse liegt indessen sicher ein Mißverständnis des Catechismus Romanus zu Grund. Das hier genannte praeparare, idoneos reddere hominum animos ist nicht von einer bloß moralischen Einwirkung auf die Seele des Menschen zu verstehen, sondern von deren innerlicher Heiligung durch Zuwendung der sakramentalen Gnade. Das geschieht nun allerdings durch Bethätigung der potestas ordinis, ist aber keineswegs eine Wirkung des kirchlichen magisterium. Wäre an der angeführten Stelle von einer bloß moralischen Einwirkung die Rede, wie sie der potestas magisterii zukommt, so müßten im Sinn des Catechismus Romanus nicht nur die potestas

1) So v. Schulte, System des kath. Kirchenrechts S. 100 f. — Richter, Lehrbuch des kath. und evang. Kirchenrechts 7. Aufl. S. 248. Seine Berufung auf den h. Thomas für die Zusammenfassung der potestas magisterii und der potestas ordinis ist unberechtigt.

2) P. II cap. 7. q. 7.

magisterii, sondern mit dem gleichen Rechte auch die potestas jurisdictionis, sofern sie auf das sittliche Handeln des Menschen Einfluß nimmt, der potestas ordinis beigezählt werden. So wäre denn überhaupt jeder wesentliche Unterschied der einzelnen Gewalten beseitigt.

Allein auch aus andern Gründen ist die Subsumtion der Lehrgewalt unter die potestas ordinis unhaltbar.

a) Entweder nemlich nimmt man an, die Lehrgewalt werde schon durch den ordo des Diakonates oder Presbyterates verliehen; dann müßte sie jeder Diakon oder jeder Presbyter besitzen, was offenbar irrig ist[1]). Oder sie wird erst mit dem ordo des Episkopates verliehen, dann könnten z. B. diejenigen Kardinäle, welche die bischöfliche Konsekration nicht haben, auch die potestas magisterii nicht besitzen, — was ebenso unrichtig ist, und der Praxis der Kirche widerstreitet.

b) Wenn die potestas magisterii zur potestas ordinis gehörte, sonach durch das sacramentum ordinis verliehen würde, so müßte die potestas magisterii ebenso wie die potestas ordinis unverlierbar sein. Es müßte also auch ein häretisch gewordener Bischof, wie den character episcopalis, so auch die kirchliche Lehrgewalt noch besitzen und jederzeit giltig ausüben können. Das ist aber nicht der Fall.

c) Gegen diese Subsumtion der Lehrgewalt unter die Weihegewalt spricht aber außer der Schultradition und dem Catechismus Romanus auch das von den Theologen des vatikanischen Konzils entworfene Schema const. dogm. de Ecclesia Christi cap. 10, wo die Kirchen-

1) Vgl. die oben angeführte von Pius VI verworfene prop. X syn. Pist.

gewalt gegliedert wird in die potestas ordinis und die potestas jurisdictionis und die Lehrgewalt unter die potestas jurisdictionis subsumiert wird. Denn die Träger eben dieser Jurisdiktionsgewalt werden bezeichnet als Pastores et Doctores. Und auf den Antrag Einzelner, im cap. 11 des schema const. dogm. De Eccl. Christi die potestas magisterii als eigene Gewalt neben der potestas jurisdictionis zu nennen, wurde entgegnet, daß diese in der potestas jurisdictionis mitinbegriffen sei [1]).

d) Am meisten aber bestärkt uns in der Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit der bekämpften Theorie die Wahrnehmung, daß auch das Vatikanum selbst im cap. 3 const. dogm. de Eccl. Christi ganz bestimmt voraussetzt, daß die Lehrgewalt zur Jurisdiktionsgewalt gehöre [2]). Und was in cap. 3 vorausgesetzt ist, das ist in cap. 4 derselben Konstitution ausdrücklich gesagt; denn dasselbe beginnt mit den Worten: Ipso autem Apostolico primatu quem Romanus Pontifex tamquam Petri principis Apostolorum successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi haec Sancta Sedes semper tenuit. Angesichts dieser klaren Worte ist die schlechthinige Sub-

1) s. Scherer a. a. O. S. 21. A. 9.

2) Docemus proinde et declaramus . . . hanc Romani Pontificis *jurisdictionis potestatem*, quae vere episcopalis est, immediatam esse, erga quam cujuscunque ritus et dignitatis pastores et fideles tam seorsum singuli, quam simul omnes, *officio hierarchicae subordinationis veraeque oboedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores*, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent. — Der gleiche Gedanke wiederholt sich in dem diesem Kapitel angefügten Anathematismus.

sumtion der potestas magisterii unter die potestas ordinis gewiß nicht mehr zulässig. —

Von der bisher dargestellten und widerlegten Theorie verschieden, aber doch innerlich mit ihr verwandt ist die Theorie Scheebens, auf welche wir deshalb gleich hier näher eingehen wollen.

Um dessen Standpunkt in unserer Frage zunächst im allgemeinen zu kennzeichnen, sei bemerkt, daß Scheeben ein entschiedener Gegner der Dreiteilung der Kirchengewalten ist. Er anerkennt die Selbständigkeit der potestas magisterii neben der potestas ordinis und der potestas jurisdictionis durchaus nicht; er macht dieser Gliederung vielmehr mit Recht den Vorwurf, daß sie nur auf materiellem, nicht auf formellem Grunde beruhe: d. h. daß sie nur von der Verschiedenheit der materiellen Thätigkeiten, nicht aber vom formellen Wesen der Gewalten ausgehe. So gebe die Dreiteilung zu vielen Unklarheiten und Mißverständnissen Anlaß. Im Gegensatz dazu betont Scheeben sehr stark den auktoritativen Charakter der kirchlichen Lehrgewalt und hebt hervor, daß die alte, scholastisch-kanonistische Einteilung in die potestas ordinis und jurisdictionis formell die einzig korrekte sei. Nur habe man dadurch gefehlt, daß man die potestas magisterii nun einseitig entweder ganz der potestas ordinis oder ganz der potestas jurisdictionis zugeteilt habe [1]). Vielmehr sei die diesbezügliche Gewalt der Kirche teils der potestas ordinis, teils der potestas jurisdictionis beizuzählen.

Den Gesamtinhalt der der Kirche in bezug auf

1) Handbuch der kath. Dogmatik I S. 67.

die göttliche Offenbarung mitgeteilten Vollmachten bezeichnet Scheeben absichtlich nicht mit dem Namen „Lehrgewalt", sondern mit dem allgemeineren Ausdruck „Lehrapostolat". Diesem Lehrapostolat der Kirche kommen nun drei juristische Attribute zu: die Lehrverkündigung der Kirche müsse 1) eine offizielle, auf göttlicher Bevollmächtigung beruhende sein; es müsse 2) eine authentische Verkündigung sein, so daß das Zeugnis durch eine öffentliche Würde, ein öffentliches Ansehen gleichsam gestützt erscheint, vermöge dessen der Zeugnisgebende selbständig die Wahrheit seines Zeugnisses verbürgen und Glauben von andern beanspruchen könne. Endlich 3) müsse die Lehrverkündigung der Kirche eine auktoritative sein, d. h. eine solche, welche den Glauben ex oboedientia gebieterisch verlangen und die Untergebenen dazu anhalten kann.

Das erste Attribut finde sich auch bei den einfachen Priestern und Diakonen und zwar auf Grund ihres ordo. Doch komme dieses erste Attribut hier weniger in Betracht, weil es nicht so fast den Charakter einer selbständigen Gewalt habe, vielmehr nur eine Berechtigung, ein Vorrecht vor anderen zur Vollziehung eines kirchlichen Mandates, zur Ausübung des Lehramtes sei [1]).

1) a. a. O. S. 44. Diese seine eigene Charakterisierung des ersten juristischen Attributes (der offiziellen Lehrverkündigung) hätte Scheeben aufmerksam machen sollen darauf, daß das Recht zur offiziellen Lehrverkündigung keineswegs ein Ausfluß des ordo ist, sondern eine Wirkung der missio canonica. Dadurch, daß jemanden von der Kirche das „Mandat" gegeben wird, erhält er das Recht zu dessen Vollziehung. Ohne solch ein Mandat, ohne Sendung ist seine Lehrverkündigung keine offizielle, auch wenn er den ordo des Diakonates oder Presbyterates hätte. Denn der Diakon und der Presbyter sind bei Ausübung der offiziellen Lehrverkündigung

Die beiden Hauptformen, in welchen der kirchliche Lehrapostolat sich bethätige, seien vielmehr die authentische Bezeugung und die auktoritative Lehrvorschrift. Beides seien Gewalten im eigentlichen Sinn des Wortes. Die authentische Bezeugung sei Sache der Bischöfe und eigne ihnen vi ordinis. Es sei dies die auf der öffentlichen Würde beruhende Macht, Glauben zu erzeugen und das Recht, Glauben zu beanspruchen [1]). Soweit also der Lehrapostolat in dieser Zeugenwürde und Zeugenmacht bestehe, sei er zur potestas ordinis zu rechnen und eigne allen Bischöfen, nicht nur den regierenden — vi ordinis episcopalis. — Sofern aber der Lehrapostolat zugleich auch das Recht und die Gewalt in sich schließe, für die bezeugte Wahrheit gebieterisch Glauben zu verlangen, bezw. auch ihn mit den geeigneten Mitteln zu erzwingen, setze er Untergebene voraus, sei ein Akt der Jurisdiktionsgewalt und komme jure divino dem Papst und den regierenden Bischöfen, jure humano auch den Kardinälen und Prälaten mit jurisdictio quasi episcopalis zu. Dabei betont Scheeben offenbar ganz mit Recht [2]), daß von den 3 Attributen des Lehrapostolates, der offiziellen, authentischen und auktoritativen Lehrverkündigung je das folgende Attribut die vorangehenden notwendig voraussetze, so daß z. B., wer in auktoritativer Weise die Lehre Jesu verkündigen kann, notwendig befähigt sein müsse, sie auch in authentischer Weise zu bezeugen. Denn das ist klar: eine bindende Lehrvorschrift

(des Predigtamtes) nicht unmittelbare Stellvertreter Christi, sondern Organe der Kirche und nur mittelbar Stellvertreter Christi.

1) a. a. O. S. 68 ff.

2) a. a. O. S. 44.

kann offenbar nur derjenige geben, welcher zugleich in authentischer Weise Zeugnis ablegen kann. Eine Lehrvorschrift ohne zugrundliegende Authentie des Zeugnisses wäre Wilkür und Glaubenstyrannei.

Hören wir nun die Gründe, welche Scheeben für seine Auffassung geltend macht [1]).

Er sagt 1): Die authentische Bezeugung sei zunächst kein actus jurisdictionis, sondern ein actus ordinis, weil sie übernatürliche Güter vermittle und das übernatürliche Leben erzeuge resp. vollende.

Dieser Grund wäre nun wirklich beweisend, wenn z. B. der Papst durch seine authentische Lehrverkündigung in gleicher Weise den Glauben mitteilen könnte, wie er durch seinen ordo befähigt ist, vermittelst der Sakramentsspendung die sakramentalen Gnaden mitzuteilen. In Wahrheit aber erzeugt die authentische Lehrverkündigung nicht den Glauben selbst, sondern nur die Verpflichtung zum Glauben. Durch sie wird die Wahrheit äußerlich dargeboten, und damit die Annahme derselben insinuirt. Allein das wirkliche Zustandekommen des Glaubens ist eine Wirkung der übernatürlichen göttlichen Gnade im Verein mit der freien Willensbethätigung der Menschen. Die Lehrverkündigung ist nicht die causa qua, sondern die condicio ordinaria sine qua non des übernatürlichen Glaubens. Ein ganz anderes Verhältnis besteht zwischen den Sakramenten und den sakramentalen Gnaden. Das ist nun freilich wahr, daß die Lehrverkündigung die göttliche Wahrheit vermittelt und daß diese ein übernatürliches Gut ist. Aber damit ist die Wahrheit dem Menschen noch nicht innerlich

1) a. a. O. S. 68 ff.

zu eigen geworden: das wird sie erst durch die gläubige Annahme. Und auch das mag zugegeben werden, daß das Anhören des Wortes Gottes jedem, welcher kein Hindernis in den Weg legt, gewisse wirkliche Gnaden mitteilt, welche auf die Begründung, bezw. Vervollkommung des Glaubens irgend wie Bezug haben. Allein hier ist es vielmehr die innerliche Heiligkeit und Kraft des Wortes Gottes, die alsdann diese Gnaden hervorbringt, nicht erst die Thätigkeit des Priesters. Nicht erst der Priester ist es, der das Wort Gottes heiligt und ihm seine Gnadenwirksamkeit verleiht, wie er durch seine Weihegewalt z. B. natürliche Elemente heiligt und zu Trägern übernatürlicher Gnadenwirksamkeit macht, oder wie er vermöge seiner Weihegewalt die Sakramente gegenwärtig setzt, — sie, um mich so auszudrücken, zu Stande bringt. Der Priester, wenn er predigt, und der Bischof, wenn er die Lehre Jesu bezeugt, bietet den Gläubigen nur das in sich selbst wirksame Wort Gottes dar. So wenig also z. B. die Administration[1]) der h. Kommunion als ein eigentlicher Akt der Weihegewalt bezeichnet werden kann, ebenso wenig der Akt der Predigt oder der Lehrbezeugung.

1) Bei den andern h. Sakramenten ist confectio und administratio sacramenti ein und derselbe Akt, und zwar ein Akt der Weihegewalt im eigentlichen Sinn; beim sacramentum Eucharistiae aber sind confectio und die administratio sacramenti zwei getrennte Akte; ersteres ist ein Akt der Weihegewalt, letzteres ist das nicht, sondern ein bloßes Vorrecht des Klerus. — So ist auch die Wasserweihe ein Akt der Weihegewalt, nicht aber die aspersio aquae benedictae, obgleich sie eine Übermittelung übernatürlicher Gnade ist; jeder Laie kann sie an sich und andern mit wesentlich der gleichen Wirkung vornehmen, wie der Priester in der Kirche.

Beide Akte, die Austeilung der h. Kommunion sowohl wie die Predigt, können denn auch stets in giltiger Weise von Laien gesetzt werden und es ist auch oft genug thatsächlich von Laien geschehen. Wären aber das wirkliche Akte der Weihegewalt, dann könnten sie auch nur von solchen giltig gesetzt werden, welche durch den ordo die potestas ordinis erhalten haben. Daß beides, die Spendung der h. Kommunion, wie das Predigtamt von der kirchlichen Gesetzgebung dem Klerus mit Rücksicht auf dessen Ordination reserviert wurde, ist richtig; aber damit ist durchaus noch nicht gesagt, daß nun diese Akte selbst Akte der Weihegewalt seien.

Das ist das Wahre an dem oben angeführten Gedanken Scheebens, daß eben alle Gewalten der Kirche, seien es nun deren zwei oder drei, so sehr sie in sich verschieden sind, doch in inniger Beziehung zur Heiligung des Menschen, dem gemeinsamen Ziele aller stehen, und daß eben deshalb zwischen den einzelnen Gewalten eine mehr oder weniger innige Wechselwirkung besteht. Diese kommt unter anderm auch darin zum Ausdruck, daß nach göttlicher Ordnung im allgemeinen jene Männer auch Träger der Lehr- und Jurisdiktionsgewalt sein sollen, welche zugleich durch den ordo zu Vermittlern der Gnade geworden sind.

Um seine Auffassung zu empfehlen, weist Scheeben 2) darauf hin, daß erst durch diese Verbindung des Lehramtes mit dem ordo

a) die volle Bedeutung des ordo hervortrete, und

b) der höhere, übernatürliche Charakter des Lehramtes begründet und vermittelt werde.

ad a) Daß der ordo in Beziehung steht zur Aus-

übung des Lehramtes, ist unzweifelhaft wahr. Denn durch die bischöfliche Konsekration erhält der Konsekrierte eben die Anwartschaft auf alle jene Gnaden, die ihm zur treuen und allseitigen Erfüllung seiner Aufgabe in der Kirche notwendig sein werden. Das gilt aber nicht nur für die Ausübung des Lehrapostolates, sondern ebenso für die Ausübung der eigentlichen Jurisdiktionsgewalt. Die bischöfliche Konsekration verleiht dem Konsekrierten nicht die Jurisdiktionsgewalt selbst, sondern nur die Anwartschaft auf den übernatürlichen Gnadenbeistand für die etwaige spätere Ausübung derselben. Das mag man nun wohl eine potenzielle Jurisdiktion nennen; allein in Wirklichkeit ist es keine Jurisdiktion und der eben genannte Ausdruck ist u. E. irreführend und genau genommen falsch. — Ebenso verhält es sich nun mit der Zeugenmacht. Diese wird durch den ordo keineswegs übertragen, sondern nur dem Konsekrierten diejenigen Gnaden gleichsam garantiert, deren er für die etwaige spätere Ausübung dieser Macht bedarf. — Daß die Bedeutung des ordo für den Lehrapostolat weiter greife, wie Scheeben will, ist von ihm nur vorausgesetzt, aber nicht bewiesen.

ad b) Der höhere übernatürliche Charakter des Lehramtes bleibt völlig gewahrt, wenn man auch das Recht der authentischen Bezeugung der Lehre nicht als eine Wirkung des ordo auffaßt. Denn im einen wie im andern Falle ist es eben der Beistand des h. Geistes, auf welchem der übernatürliche Charakter des kirchlichen Lehramtes beruht. Diese Gnade des h. Geistes aber ist gleich heilig, ob sie nun an den Empfang eines Sakramentes (des ordo) geknüpft ist oder ohne dasselbe

mitgeteilt wird. Und daß sie auch ohne ordo mitgeteilt werden **kann**, das beweist neben andern auch die Thatsache, daß ein erst gewählter Papst von der Annahme seiner Wahl an unfehlbar ist und die Zeugenmacht in ihrer ganzen Fülle besitzt, wenn er auch die bischöfliche Konsekration noch nicht erhalten hat.

Scheeben behauptet 3) der Anteil der einzelnen Glieder der Hierarchie an der Bezeugung, resp. Vermittlung der Lehre Jesu Christi laufe parallel dem Anteil an der potestas ordinis. Gleichwie die sacerdotes primi ordinis die Fülle der potestas ordinis überhaupt haben, so seien sie allein auch vi ordinis die selbständigen Lehrer der Gläubigen und die an sich authentischen Zeugen der Lehre Jesu Christi, und nicht die Gehilfen und Diener eines andern ordo. Die übrigen ordines, welche nur einen größeren oder kleineren Teil der bischöflichen potestas ordinis besitzen, seien auch nur zu Lehrgehilfen und zu öffentlichen Herolden befähigt und bestimmt und können daher auch nur mit bischöflicher Autorisation ihre Macht bethätigen.

Allein wenn wirklich der Anteil der einzelnen Glieder an der Vermittelung der Lehre Christi parallel geht dem Anteil an der potestas ordinis, so folgt notwendig daraus, daß das authentische Zeugnis des Papstes wesentlich dasselbe ist, und keinen höheren Wert beanspruchen kann, als das authentische Zeugnis jedes einzelnen Bischofs; denn in Beziehung auf die potestas ordinis hat der Papst vor keinem andern Bischof etwas voraus. Gleichwie jeder einzelne Bischof irren kann, so müßte also auch der Papst bei seiner authentischen Bezeugung der Lehre Christi irren können. Das gesteht

nun auch Scheeben ausdrücklich zu: denn er sagt wörtlich [1]): „Wenn auch das eine Oberhaupt des Episkopates persönlich in der ihm mit den übrigen Gliedern gemeinschaftlichen Qualität eines Zeugen nicht mehr absolut authentisch und unfehlbar sein muß und kann, dann muß und kann doch sein souveränes Urteil, wodurch es alle übrigen Lehrer und Gläubige gebieterisch leitet, absolut auktoritativ und so auch das in ihm eminent enthaltene Zeugnis absolut authentisch und unfehlbar sein."

Wir gestehen, daß uns Inhalt und Zusammenhang dieser beiden Satzglieder unverständlich ist. Unverständlich ist uns a) was für ein thatsächlicher Unterschied sein soll zwischen dem authentischen Zeugnis des Papstes für eine Lehre Jesu Christi und seinem souveränen Urteil. Beide Ausdrücke enthalten offenbar faktisch ganz dasselbe und beides läßt sich unmöglich trennen. Das Zeugnis des Papstes als des Oberhauptes der Kirche ist eben absolut authentisch und deshalb ist es für alle Lehrer und Gläubigen ein souveränes Urteil, wornach sich alle andern zu richten haben. — Unverständlich ist uns b) wie das authentische Zeugnis des Papstes erst dadurch unfehlbar und absolut werden soll, daß er den Gläubigen vorschreibt, es gläubig anzunehmen. Da ist nun, wenn wir den Sinn recht verstehen, das wahre Verhältnis gerade auf den Kopf gestellt. Das Zeugnis des Papstes wird nicht erst dadurch unfehlbar, daß der Papst den Glauben daran gebieterisch verlangt, sondern umgekehrt, sein Zeugnis muß zuvor (ratione prius, non tempore) absolut authentisch und unfehlbar

1) a. a. O. S. 81.

sein, wenn er dessen gläubige Annahme allen soll gebieten können. Und wenn man nun doch einmal Zeugnis und Lehrvorschrift unterscheiden will, so kommt begrifflich die Unfehlbarkeit dem Zeugnis, nicht erst der Lehrvorschrift als solcher zu. — Unverständlich ist uns c) wie die hier vorgetragene Lehre Scheebens zusammenstimmen soll mit dem, was er früher[1]) gelehrt hatte, daß nämlich die auktoritative Lehrverkündigung die authentische Bezeugung zur notwendigen Voraussetzung habe. Darnach soll niemand eine Lehrvorschrift geben können, der nicht zugleich auch authentisches Zeugnis geben kann. Daraus folgt doch offenbar, daß, wenn nun die Lehrvorschrift eine absolute und für immer bindende ist, doch das Zeugnis schon zuvor ein absolut authentisches sein muß. Wir können nicht anders, als hier einen Widerspruch Scheebens mit seiner eigenen anfänglichen Lehre finden. — Unverständlich ist uns d) was im ersten der genannten Sätze das Wort „persönlich" bedeuten soll. Entweder ist damit der Papst betrachtet als Privatperson: allein so oft er als Oberhaupt des Episkopates authentisches Zeugnis für eine göttlich geoffenbarte Lehre ablegt, thut er es niemals als Privatperson. Oder es ist im gewöhnlichen Sinn genommen, — dann halten wir den Satz für irrig; denn so oft das Oberhaupt des Episkopats authentisches Zeugnis ablegt für eine Lehre Jesu Christi, ist es immer persönlich unfehlbar.

Wenn wir endlich wirklich annehmen wollten, daß die Zeugenauthentie des Papstes ex ordine episcopali stamme, dann begreifen wir nicht, wie man aus dem folgenden Dilemma herauskommt: — Entweder ist der

1) a. a. O. S. 44.

Papst in der ihm ex ordine episcopali zukommenden Zeugenauthentie unfehlbar — dann sind auch alle einzelnen Bischöfe ebenso unfehlbar, weil sie denselben ordo haben; — und das ist ein evidenter Irrtum. Oder aber, man bleibt dabei, daß die einzelnen Bischöfe fehlbar sind, dann muß es auch der Papst sein, auch wenn er in seiner Eigenschaft als höchster Lehrer der Kirche eine Lehre Jesu bezeugt. Man müßte denn nur behaupten wollen, daß dem Papste jedesmal dann, wenn er eine Lehre als für den ganzen Erdkreis geltende Glaubenslehre bezeugen und feststellen will, ihm eine ganz besondere Zeugenauthentie zu Gebote stehe. Diese aber könnte dann nicht ex ordine stammen. Wenn aber gerade die höchste, die absolute Zeugenauthentie nicht vom ordo herzuleiten ist, wozu dann die niedrigeren Grade? und wozu ist überhaupt noch der ordo nötig als die Ursache irgend welcher Zeugenauthentie?

U. E. beweisen sonach die Gründe Scheebens nicht das, was sie beweisen sollen. Wenn wir überhaupt die Auffassung Scheebens richtig erkannt haben, so liegt der Grundirrtum derselben gerade in dem Auseinanderreißen des Lehrapostolates in zwei getrennte Stücke: in die authentische Bezeugung und in die auktoritative Lehrvorschrift. Daß diese zwei Dinge im Lehrapostolat der Kirche enthalten sind und daß sie begreiflich von einander unterschieden werden können und müssen, ist nicht zu leugnen; aber getrennt werden können sie nie. Scheeben aber trennt sie thatsächlich, indem er diese beiden Elemente des Lehrapostolates, das eine der potestas ordinis, das andere der potestas jurisdictionis zuteilt. Diese beiden Gewalten sind aber

selbst faktisch oft genug getrennt. So kann z. B. ein tonsurierter Kleriker ohne jeglichen ordo, somit auch ohne jegliche potestas ordinis eine weitgehende jurisdictio in foro externo haben [1]). Sonach müßte im Sinne Scheebens die authentische Bezeugung ohne Lehrauktorität, und auch umgekehrt eine Lehrauktorität ohne Zeugenmacht vorkommen können und thatsächlich oft genug vorkommen. Scheeben ist sich allerdings darin inkonsequent, daß er Zeugenauthentie auch da annimmt und anerkennt, wo der entsprechende ordo fehlt und sie so doch auch in einzelnen Fällen auf andere Ursachen zurückführt [2]). Damit entzieht er selbst der eigenen Theorie allen Grund und Boden.

Daß diese zwei Elemente des Lehrapostolates nicht getrennt werden können, ist leicht zu sehen. Nehmen wir der größeren Deutlichkeit wegen an, es handle sich um ein absolut authentisches, unfehlbares Zeugnis. Solch ein Zeugnis enthält nun eo ipso eine Lehrvorschrift und zwar eine absolut verbindliche; das wurde schon früher gezeigt. Wenn man nun freilich die Ausdrücke: „Zeugnis geben, bezeugen“ lediglich für sich betrachtet, ohne Rücksicht auf die Wirkung, welche dieses Zeugnisgeben auf die Menschen hervorbringen soll, dann wäre das keine Jurisdiktionsgewalt, — aber ebenso wenig eine Weihegewalt; es wäre überhaupt dann gar keine Gewalt, sondern eine bloße Thätigkeit, ein purum magisterium, wie es Tarquini [3]) nennt. Thatsächlich aber

1) Andere Beispiele für die gesonderte Existenz jeder dieser beiden Gewalten s. bei Scherer a. a. O. S. 20 Anm. 7.

2) a. a. O. S. 89 f.

3) Jur. eccl. publ. instit. p. 2.

ist dieses Zeugnis überall, wo es ein absolut authentisches ist, zugleich auch eine den Willen bindende Norm: indem die Kirche bezeugt, gebietet sie, — und gebieten ist ein actus jurisdictionis.

Daran ändert sich aber auch dann nichts, wenn das Zeugnis nicht ein absolut wahres, irrtumsloses ist, wie dies bei den einzelnen Bischöfen der Fall ist. Auch ihr Zeugnis schließt, wie wir oben sahen, eine Mitwirkung zu einer bindenden Lehrentscheidung, somit einen actus jurisdictionis in sich.

Man müßte also nur das Recht, Zeugnis geben zu dürfen, als einen Ausfluß des ordo, somit als potestas ordinis bezeichnen. Allein es ist doch Grundsatz bei den Theologen, daß die eigentlichen Funktionen der Weihegewalt nur durch den ordo übertragen werden. Dieses Recht, Zeugnis geben zu dürfen, eignet nun aber den Bischöfen auch vor ihrer Konsekration schon, wenn sie nur bestätigt sind. Es eignet dem Papste, noch bevor er den bischöflichen ordo empfangen hat, und zwar in der ganzen Intensität. Es eignet den Kardinälen ohne Rücksicht auf ihren Weihegrad; den Ordensgeneralen und Prälaten mit jurisdictio quasi episcopalis, ohne daß der bischöfliche ordo vorausgesetzt wäre. Darum kann dieses Recht überhaupt nicht ex ordine stammen.

Es ist ferner Grundsatz bei den Theologen, daß die Weihegewalt immer giltig ausgeübt wird, auch da, wo sie unerlaubt geübt wird und daß die Weihegewalt nie mehr entzogen werden oder verloren gehen kann. Die Zeugenmacht der Bischöfe aber hängt nach dem eigenen Zugeständnis Scheebens [1]) vom rechtmäßigen

1) a. a. O. S. 68; vgl. damit S. 79.

(also nicht bloß giltigen, sondern auch erlaubten) Besitz und Gebrauch des ordo ab. Das ist auch einleuchtend. Denn ein schismatisch oder häretisch gewordener Bischof mag immerhin seine Zeugen würde behalten haben (— das ist bei ihm nichts anderes als der character episcopalis); aber die Zeugenmacht hat er offenbar verloren. Denn er gehört überhaupt nicht mehr zur Kirche, am wenigsten zur lehrenden Kirche. Dagegen die Gewalt zu konsekrieren, zu konfirmieren, zu ordinieren behält er und übt sie jederzeit giltig aus — ein neuer Fingerzeig, daß das Recht, Zeugnis geben zu dürfen, nicht zur potestas ordinis zu rechnen ist.

Wodurch erhalten denn nun die einzelnen Träger der potestas magisterii ihre Zeugenmacht, wenn nicht ex ordine? — Wir antworten unbedenklich: Der Papst selbst erhält sie unmittelbar von Gott im Augenblick der Annahme seiner Wahl; es kann sonst kein anderer Moment genannt werden, in dem er sie erhielte. Die andern Glieder der lehrenden Kirche aber erhalten sie durch ihre Aufnahme in die hierarchia jurisdictionis, welche ganz dieselbe ist, wie die hierarchia magisterii, und dies geschieht durch die Einsetzung in ein entsprechendes Amt oder durch spezielle Delegation.

Wenn aber Scheeben glaubt, durch die Trennung des Lehrapostolates von der Weihegewalt werde einerseits der heilige Charakter des magisterium, andrerseits die volle Bedeutung des ordo beeinträchtigt, so wird es sich vielmehr nach allem Gesagten fragen, ob nicht umgekehrt durch die Auffassung Scheebens der Uebernatürlichkeit und Heiligkeit der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt zu nahe getreten sei. Scheeben sucht offenbar gleichsam

einen Untergrund, eine Garantie für den übernatürlichen Beistand des h. Geistes und damit für das der lehrenden Kirche verheißene Charisma der Unfehlbarkeit. Diese Garantie glaubt er nur im sacramentum ordinis finden zu können. Warum soll nun nicht vielmehr die durch den Willen des Stellvertreters Christi stattfindende Aufnahme in die hierarchia jurisdictionis die gleiche Garantie bieten können? In vielen einzelnen Fällen, die wir schon genannt haben, kann es sich gar nicht anders verhalten, und was in diesen Fällen wirklich ist, warum soll es in den andern Fällen nicht auch möglich sein?

Es mag hier noch darauf hingewiesen werden, daß Scheeben auch die ganze Tradition der katholischen Schulen gegen sich hat; dies allein schon bildet ein Präjudiz gegen ihn. Ferner gliedert das oben schon genannte Schema const. dogm. de Eccl. Christi die gesammte Kirchengewalt eben in zwei unter sich verschiedene Gewalten, in die potestas ordinis und jurisdictionis. Die potestas magisterii aber rechnen die Theologen des vatikanischen Konzils ohne jede Unterscheidung zur potestas jurisdictionis und die Träger der Jurisdiktionsgewalt nennen sie Pastores et Doctores. Das haben wir schon anfangs gegen die schlechthinige Subsumtion der ganzen potestas magisterii unter die potestas ordinis geltend gemacht; es spricht aber ebenso auch gegen Scheeben.

Am meisten aber bestärkt uns in unserer Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit der Scheeben'schen Theorie die Wahrnehmung, daß auch die eigentlich dogmatische Konstitution Pastor Aeternus in cap. 3 ganz von der in den katholischen Schulen herkömmlichen Anschauung ausgeht und in cap. 4 es ausdrücklich ausspricht, daß

die Lehrgewalt zur Jurisdiktionsgewalt gehöre. Da finden wir nirgends eine Trennung, nicht einmal eine ausdrückliche Unterscheidung der beiden Momente des Lehrapostolates, der Bezeugung und der Lehrvorschrift: offenbar weil beide notwendig zusammengehören und weil beide miteinander als Teil der Jurisdiktionsgewalt aufgefaßt sind.

Diese Lehre des Vatikanum bildet nun aber auch eine Instanz gegen die Ansicht jener, welche die potestas magisterii als selbständige Gewalt betrachten neben der potestas ordinis und der potestas jurisdictionis, wie wir sogleich sehen werden.

III.

Die Dreiteilung der Kirchengewalten befürworten Walter [1]) und im Anschluß an ihn Phillips [2]), Richter [3]) und neuerdings Hinschius [4]) und v. Scherer [5]). Zur Rechtfertigung der Dreiteilung weisen sie hin auf das dreifache Amt Jesu Christi, das prophetische, hohepriesterliche und königliche. Demgemäß habe er auch den Aposteln einen dreifachen Auftrag gegeben, nemlich: die Gläubigen zu lehren, zu leiten, zu heiligen. Von den Aposteln habe die Kirche dieses dreifache Amt überkommen und dem entspreche die dreifache Gewalt der Kirche: die potestas magisterii, ordinis und jurisdictionis. Sie gründen also die Dreiteilung der Kirchengewalten vor

1) Lehrbuch des Kirchenrechts S. 29 f.

2) Kirchenrecht II S. 135 ff.

3) Lehrbuch des kath. und evang. Kirchenrechts, in den ersten 4 Aufl. § 43.

4) System des kath. Kirchenrechts I S. 163 ff. IV S. 432 ff.

5) Handbuch des Kirchenrechts I S. 19 f.

allem 1) auf die dreifache Aufgabe und Thätigkeit der Kirche als den Einteilungsgrund der Kirchengewalten. Sie weisen aber 2) auch darauf hin, daß die potestas magisterii vorhanden sein könne, auch wo keine potestas jurisdictionis vorhanden sei (— Ineinssetzung von Lehramt und Lehrgewalt). Endlich 3) berufen sie sich darauf, daß die Gewalt zu lehren, begrifflich etwas ganz anderes sei, als die Gewalt zu befehlen, und daß letztere nur gleichsam das äußere Komplement der Lehrgewalt sei. Es wird sich also für uns im Folgenden darum handeln, zu prüfen 1) ob der Einteilungsgrund der Kirchengewalten nach dieser Theorie der richtige sei; und 2) ob diese Theorie dem Wesen der Lehrgewalt gerecht werde.

Was nun den Einteilungsgrund anlangt, so ist er unseres Erachtens nach dieser Theorie ein verfehlter. Walter nemlich, und ebenso Scherer und Hinschius gehen bei ihrer Gliederung der Kirchengewalten aus von den verschiedenen Thätigkeiten der Kirche, welche den Inhalt der einzelnen Gewalten bilden. Wo diese Thätigkeiten der Art nach verschieden seien, da müssen auch die Gewalten spezifisch verschiedene sein. Dreierlei aber habe Christus gethan und dreierlei der Kirche aufgetragen[1]); also seien auch drei verschiedene Gewalten anzunehmen.

Läßt sich nun aber aus der spezifischen Verschiedenheit der Thätigkeiten ohne Weiteres auf die spezifische Verschiedenheit der Gewalten schließen?

Es handelt sich hier nur mehr um die potestas magisterii und die potestas jurisdictionis, (denn daß

1) Matth. 28, 18. 19. — Joh. 21, 15—17.

die Lehrgewalt nicht zur potestas ordinis zu ziehen sei, haben wir schon gesehen) — also um das Lehren und das Leiten. Will man nun Ernst machen damit, daß die Thätigkeiten lediglich für sich entscheiden über die Gliederung der Kirchengewalten, so müßte man dabei noch absehen dürfen von der Wirkung dieser Thätigkeiten auf diejenigen, an denen sie geübt werden. Allein dann werden diese Thätigkeiten eben nicht mehr betrachtet als Ausfluß einer Gewalt, bei welcher die Wirkung auf denjenigen, dem gegenüber sie geübt wird, notwendig in Betracht gezogen werden muß. Will man aber „Leiten" = „Gebieten, Verpflichten" setzen, so ist schon die Wirkung auf die Untergebenen mit herein bezogen und nicht mehr von der Thätigkeit als solcher allein ausgegangen. Das Gleiche müßte dann auch beim Lehren geschehen. Die nächsten Wirkungen des Lehrens und des Leitens sind nun allerdings auch verschieden; denn das Lehren wendet sich direkt an den Verstand, dem es neue Wahrheiten mitteilt; das Leiten direkt an den Willen, den es zu entsprechendem Handeln veranlaßt. Sonach wäre immerhin die Nebeneinanderstellung und Selbständigkeit beider Gewalten auch so noch möglich. Aber das fragt sich eben, ob die Mitteilung neuer Wahrheiten die einzige und vollständige Wirkung der Lehrgewalt sei. Wenn das —, dann ist die Dreiteilung berechtigt. Wenn nicht —, wenn die Wirkung der kirchlichen Lehrgewalt wesentlich eine Verpflichtung zum Glauben in sich schließt, dann ist die Zweiteilung berechtigt und die Ausübung der Lehrgewalt und die Ausübung der Leitungsgewalt sind dann nur zwei verschiedene Bethätigungen einer und

derselben Jurisdiktionsgewalt. So sind z. B. auch Besteuern und Bestrafen zwei ganz verschiedene Thätigkeiten, wenn man sie lediglich als solche betrachtet, und dennoch gehören das Besteuerungsrecht und die Strafgewalt in gleicher Weise zur Jurisdiktionsgewalt. So sind Sündennachlassung und Mitteilung aktueller Gnaden zwei innerlich verschiedene Akte und dennoch Ausflüsse einer und derselben Weihegewalt. Also nicht von den Thätigkeiten, sondern vom Wesen der Gewalten selbst ist auszugehen bei der Frage nach der richtigen Gliederung der Kirchengewalten. Das Wesen einer Gewalt aber spiegelt sich ab in deren vollständiger Wirkung. Davon geht die Zweiteilung aus und darin liegt der formelle Vorzug dieser Theorie.

Der h. Thomas hebt nun allerdings in der vielberufenen, auch von uns oben angeführten Stelle seiner S. Th. II. II q. 39 a. 3 zwei andere Unterschiede der beiden Gewalten hervor, nemlich die verschiedene Art und Weise ihrer Vermittelung und die Verlierbarkeit, resp. Unverlierbarkeit derselben. Allein ihm handelt es sich an der genannten Stelle gar nicht darum, den Einteilungsgrund für die Kirchengewalten beizubringen, und damit die Zweiteilung erst zu rechtfertigen; vielmehr setzt er hier die Berechtigung der Zweiteilung einfachhin voraus und führt nun zur Begründung einer andern These zwei weitere Verschiedenheiten an, welche die für unsere Frage maßgebende Verschiedenheit nicht ausschließen, sondern voraussetzen.

Unrichtig ist es also, wenn Walter [1]) der Zweiteilung den Vorwurf macht, sie sei darin unkorrekt, daß sie beim

1) a. a. O. S. 29 A. 5.

einen Glied, der potestas jurisdictionis, vom Gegenstand, beim andern, der potestas ordinis, vom Akte entlehnt sei, wodurch die Gewalt übertragen werde. Wenngleich nemlich der Name der potestas ordinis vom sacramentum ordinis hergeleitet sein mag, und der Name der potestas jurisdictionis vom Gegenstand dieser Gewalt, so ist doch bei der Gliederung der Gewalten weder vom Gegenstand, noch vom Akte der Uebertragung ausgegangen, sondern vom innern Wesen beider Gewalten, bezw. von deren vollständigen Wirkungen.

Damit ist nun zugleich auch der zweite Vorwurf Walters hinfällig, der auf den ersten aufgebaut ist. Nachdem er gesagt hatte, daß die Zweiteilung beim zweiten Gliede (der potestas ordinis) ausgehe vom Akte, wodurch sie übertragen werde, tadelt er daran, daß dies doch auch nicht ganz durchgreifend und entscheidend sei, indem ja auch die Kirchenregierung nur vom Klerus als von den durch die Ordination Befähigten gehandhabt werden soll. In diesem Einwand sind zwei ganz verschiedene Dinge zusammengeworfen, — nemlich die regelmäßige Voraussetzung für den Empfang der Jurisdiktionsgewalt und der Akt, wodurch sie übertragen wird. Es ist allerdings der Wille des göttlichen Stifters der Kirche, daß die Glieder der hierarchia ordinis auch die regelmäßigen Träger der potestas jurisdictionis seien; aber damit ist noch nicht gesagt, daß die potestas jurisdictionis deshalb auch aus dem sacramentum ordinis herfließe. Thatsächlich ist der ordo zwar wohl die regelmäßige, aber keineswegs die notwendige Voraussetzung für den Empfang der potestas jurisdictionis[1]).

1) Vgl. Scherer a. a. O. S. 20 A. 7.

Sonach bleibt bestehen, daß die Zweiteilung für sich den formellen Vorzug geltend machen kann, daß sie den richtigen Einteilungsgrund für die Gliederung der Kirchengewalten habe.

Nun aber handelt es sich um den Kernpunkt der ganzen Kontroverse über das Verhältnis der Lehrgewalt zur Jurisdiktionsgewalt: das ist die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Lehrgewalt. Wäre über diese Frage Einigung erzielt, dann wäre der daran hängende Streit über Selbständigkeit oder Unselbständigkeit der Lehrgewalt leicht geschlichtet und die richtige Gliederung der Kirchengewalten bald gefunden.

Das Wesen der kirchlichen Lehrgewalt wird nun aber von den Vertretern der Dreiteilung selbst wieder verschieden bestimmt. Die einen nemlich identifizieren die Lehrgewalt mit dem Lehramt, — so daß mit dem Satze: Christus hat seiner Kirche die Lehrgewalt verliehen, nichts anderes gesagt sein wolle, als: Christus hat seiner Kirche das Amt, den Beruf verliehen, seine Lehre den Menschen zu verkündigen. Es wird nemlich von den Vertretern der Dreiteilung gegen die Subsumtion der potestas magisterii unter die potestas jurisdictionis geltend gemacht, daß eine potestas magisterii vorhanden sein könne, wo keine potestas jurisdictionis sei; so z. B. bei einem Laien, der möglicherweise einen kirchlichen Lehrauftrag erhalten oder das Predigtamt üben könne. Hier haben wir nun nichts anderes, als eine Gleichsetzung von L e h r a m t und L e h r g e w a l t.

Demgegenüber ist festzuhalten daran, daß die L e h r g e w a l t d e r K i r c h e nicht mit dem L e h r a m t i n d e r K i r c h e verwechselt werden darf. Die Verwechselung

dieser beiden grundverschiedenen Dinge ist das πρῶτον ψεῦδος der meisten Vertheidiger der Dreiteilung. Sie begegnet uns z. B. bei Walter, bei Scherer und bei Hinschius.

Auf dieser Gleichsetzung beruht der 3. Einwand, den Walter[1]) gegen die Zweiteilung erhebt. Er fragt: Wie will man damit (d. i. mit der Subsumtion der potestas magisterii unter die potestas jurisdictionis) vereinigen, daß denkbarer Weise doch einem Laien eine Lehrthätigkeit übertragen werden könnte, die man doch gewiß weder als potestas ordinis noch als potestas jurisdictionis bezeichnen könnte. — Hier wird sonach ohne Weiteres das Recht eines Laien zu lehren mit der Lehrgewalt der Kirche ineinsgesetzt.

Aus dem gleichen Grund will Scherer die Erfüllung des kirchlichen Lehrberufes nicht als Jurisdiktionsgewalt aufgefaßt wissen, da sonst jeder zum Lehren Berechtigte Jurisdiktion haben müßte, während er doch jeder kirchlichen Gewalt entraten könne. Kirchliche Rechte und kirchliche Gewalten seien entfernt keine Wechselbegriffe, — fügt er dann ganz mit Recht bei. Aber eben diese Bemerkung hätte ihn vor der Konfundierung von Lehrberuf und Lehrgewalt bewahren sollen. Wirklich betont dann auch Scherer selbst, daß der Erlaß von Glaubensgesetzen ein Jurisdiktionsakt sei, und daß die Dreiteilung der kirchlichen Gewalten neben der Zweiteilung bestehen müsse[2]).

1) a. a. O. S. 29 f. A. 5.

2) a. a. O. S. 21 A. 9. — Uns will es bedünken, als wäre diese letztere Behauptung ein sehr mißlungener Versuch, die beiden Theorien mit einander auszugleichen. Zweiteilung und Drei-

Begreiflicher und leichter zu entschuldigen ist diese Verwechselung von Lehramt und Lehrgewalt beim Protestanten Hinschius. Denn nach protestantischem Formalprinzip und nach seinem Kirchenbegriff kann allerdings von einer eigentlichen Lehrgewalt innerhalb ihres Religionsbekenntnisses nicht die Rede sein. Derjenige, der hier allein die Lehrgewalt hat, ist der h. Geist; er wirkt in jedem Einzelnen den Glauben mit Ausschluß jeglicher freien menschlichen Mitwirkung. Auch der ganzen „Gemeinde", der ganzen Religionsgenossenschaft kommt eine Lehrgewalt im eigentlichen Sinn nicht zu, wie sie die katholische Kirche sich beilegt. — Will man aber doch einmal am Ausdruck potestas magisterii festhalten, so ist für den Protestanten eine Ineinssetzung derselben mit dem bloßen Lehramt, mit der bloßen Berechtigung zur Lehrthätigkeit von selbst nahegelegt. — Dies thut denn auch Hinschius mit Berufung auf Scherer [1]) Indessen hat doch gerade ihn die Rücksicht auf die wesentliche Verschiedenheit der katholischen Kirche von der protestantischen Religionsgenossenschaft in ihrem Verhältnis zu den einzelnen Gläubigen auf die richtige Spur gelenkt, ohne daß er indessen zur vollen Erkenntnis des Wesens der kirchlichen Lehrgewalt durchgedrungen wäre. Er unterscheidet nemlich eine Lehrgewalt im weiteren

teilung als berechtigt anerkennen wollen, heißt nichts anderes als: Lehrgewalt bedeutet sowohl die Gewalt, Glaubensgesetze zu geben, als auch — die bloße Berechtigung, diese Glaubensgesetze dem christlichen Volke zu verkündigen, zu predigen. Da haben wir im einen Fall eine eigentliche Gewalt, im andern Fall aber keine Gewalt, sondern ein bloßes Recht, welches Scherer selbst von Gewalt unterscheidet.

1) a. a. O. IV S. 434 A. 5.

Sinn (= Lehramt, Lehrberuf) und eine Lehrgewalt im engeren Sinn, und diese letztere faßt er als das mit der Jurisdiktionsgewalt umkleidete Lehramt der Kirche[1]).

Wir haben uns jetzt den Unterschied zwischen Lehrgewalt und Lehramt klar zu machen.

Die Lehrgewalt schließt, wie schon oben ausgeführt wurde, wesentlich 3 Momente in sich: a) die authentische Festsetzung dessen, was Gott geoffenbart hat; b) die Mitteilung der so festgesetzten Lehre an die Menschen; c) die Verpflichtung des Willens zur Unterwerfung des Verstandes unter die ihm dargebotene Heilswahrheit[2]). Daraus erhellt nun der wesentliche Unterschied zwischen Lehramt und Lehrgewalt.

1) Ein äußerer Unterschied zwischen beiden liegt im Akte der Übertragung. Das kirchliche Lehramt wird übertragen durch die einfache missio canonica im weiteren Sinn. Dadurch wird nun, wie Scherer mit Recht betont, noch keine Jurisdiktionsgewalt, aber auch nicht die Lehrgewalt im oben bezeichneten Sinn verliehen, sondern nur das Recht, irgend eine kirchliche Thätigkeit auszuüben. Solch eine Befugnis ist aber keine Gewalt. Das Recht z. B., in seiner Pfarrkirche die h. Sakramente zu empfangen, ist ein kirchliches Recht, aber keine Gewalt; das Recht, den Ehen seiner Parochianen als Zeuge zu assistieren, ist ein pfarrliches, ein kirchliches Recht, aber

1) a. a. O. S. 433. — Mit welchem Rechte Hinschius dies thut, wird sich nachher zeigen.

2) Mit Rücksicht auf dieses dritte Moment sagt Suarez De fide disp. 6 s. 7 n. 3: Praeceptum credendi impletur maxime per voluntatem, quia praeceptum datur de actu libero, ut liber est et ideo principaliter refertur ad voluntatem et per illam vel violatur vel custoditur.

keine Gewalt; das Recht, an einem bestimmten Orte die h. Sakramente nicht nur giltig, sondern auch erlaubterweise zu spenden, ist ein kirchliches Recht, eine kirchliche Befugnis, aber keine Gewalt [1]). Damit man innerhalb eines bestimmten Umkreises solche Thätigkeiten in erlaubter und rechtmäßiger Weise ausüben könne, muß man die kirchliche Bevollmächtigung haben, welche entweder ohne Übertragung irgend welcher Jurisdiktionsgewalt gegeben wird (missio im weiteren Sinn = Erlaubnis zur Ausübung kirchlicher Thätigkeiten) oder aber implicite in der mitgeteilten Jurisdiktionsgewalt schon enthalten ist. Den Akt, wodurch die eigentliche Jurisdiktionsgewalt übertragen wird, nennt der h. Thomas injunctio hominis (Verleihung, Mitteilung durch einen Menschen [2]); es geschieht dies durch bloße Delegation oder bei Bischöfen durch die päpstliche Ernennung oder durch die Konfirmation eines Gewählten. Auf solche Weise wird nun auch die Lehrgewalt übertragen; der Akt der Übertragung kann nun füglich auch missio genannt werden; aber es ist dies dann die missio im engeren, emphatischen Sinn, wodurch die Jurisdiktionsgewalt übertragen wird. Der Ausdruck ist gewählt im Hinblick auf die missio der Apostel durch den Heiland: sicut misit me pater, et ego mitto vos [3]).

1) Anders die Macht, die Sakramente giltig zu spenden: dies ist eine Gewalt, aber keine Jurisdiktions-, sondern Weihegewalt.

2) s. die oben citierte Stelle S. Th. II. II q. 39 a. 3.

3) Joh. 20, 21. — In welchem Sinn das Tridentinum (sess. XXIII can. 7 und 8) die Ausdrücke mitti, assumi versteht, — ob von der missio im weiteren oder im engeren Sinn, ist nicht zu entscheiden. Die unbestimmten Ausdrücke sind wohl gerade mit Rücksicht auf die Unentschiedenheit der Frage nach dem unmittel-

2) Lehramt und Lehrgewalt unterscheiden sich in Beziehung auf ihr objectum materiale. Wer ein Lehramt in der Kirche hat, ist von der Kirche bevollmächtigt und gesendet, die von der Kirche schon proponierte Lehre den Gläubigen zu verkündigen, sie genauer zu erläutern, zu begründen, zu verteidigen, die entgegengesetzten Irrtümer zu widerlegen. Das objectum materiale des Lehramtes ist sonach die von der Kirche schon festgesetzte Lehre Jesu Christi. Wer dagegen die eigentliche Lehrgewalt hat, der entscheidet selbst, was von Gott geoffenbart und was deshalb als Kirchenlehre festzustellen sei, — oder er wirkt bei dieser Entscheidung wenigstens maßgebend mit. Objectum materiale ist somit hier die göttliche Offenbarung, sofern sie von der Kirche erst zu proponieren, bezw. authentisch zu deklarieren ist.

3) Lehramt und Lehrgewalt unterscheiden sich wesentlich von einander durch ihre Wirkung auf die Gläubigen. Das Lehramt in der Kirche übt z. B. der Priester, welcher predigt. Er ist von der Kirche beauftragt, ihre Lehre den Gläubigen zu verkündigen und hat deshalb ein Recht, dies zu thun. Dem entspricht auf Seiten der Gläubigen als Korrelat die Pflicht ihn zu hören. Aber gläubig annehmen muß ich das, was der Priester predigt, nicht unbedingt, sondern nur insofern es wirklich mit der Kirchenlehre harmoniert; — und nicht gerade deshalb,

baren Ursprung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt absichtlich gewählt. — Unrichtig ist es daher, wenn Scherer (a. a. O. S. 20) ganz allgemein behauptet, die missio gebe an sich noch keine kirchliche Gewalt. Die doppelte Bedeutung des Ausdrucks missio ist hier außer Acht gelassen.

weil er es sagt, sondern weil das, was er predigt, von der Kirche gelehrt wird. Ebenso ist es bei einem Lehrer der Theologie: nicht weil er mir etwas als Wahrheit mitteilt, muß ich ihm glauben; er kann von sich aus meinen Willen nicht binden, er kann mich nicht zum Glauben verpflichten; nur soweit er mich durch seine Gründe überzeugt, glaube ich ihm. Weil indessen sowohl ein Prediger, als ein Lehrer der Theologie die kirchliche Sendung (missio canonica im weiteren Sinn) hat und weil in dieser Sendung das Urteil der Kirche über die Befähigung des Gesendeten ausgesprochen ist, so ist grundloser und mutwilliger Zweifel in beiden Fällen sittlich nicht zu rechtfertigen. Denn er enthielte direkt ein Unrecht gegen die gesendete Person, indirekt gegen die Kirche, deren Urteil und Sendung mißachtet würde. — Ganz anders ist es bei der Kirche selbst, welche die Lehrgewalt hat (lehrende Kirche). Wenn sie mir etwas als göttlich geoffenbarte Lehre verkündet, so muß ich das unbedingt glauben und zwar deshalb, weil sie es lehrt, noch vor jeder vernünftigen Bewährung des Proponierten und unabhängig davon, ob diese Bewährung für mich möglich ist oder nicht. Wenn ich ihr nicht glaube, so liegt darin direkt eine Mißachtung der Kirche, indirekt eine Mißachtung Christi, welcher gesagt hat: Wer euch hört, der hört mich: wer euch verachtet, der verachtet mich. — Von der Verschiedenheit der Wirkungen in beiden Fällen muß geschlossen werden auf die Verschiedenheit der wirkenden Ursachen, — somit auf den Unterschied zwischen Lehramt und Lehrgewalt.

Wenn man nun wirklich die kirchliche Lehrgewalt in diesem Sinn auffaßt, wie wir es seither gethan haben,

dann hat deren Subsumtion unter die potestas jurisdictionis keine große Schwierigkeit mehr. Es fragt sich nur noch, ob wir berechtigt sind, im Sinn der Kirche die Lehrgewalt wirklich so aufzufassen.

Vor allem ist nun aber klar, daß das prophetische Amt Christi selbst nicht etwa nur ein Lehramt im abgeschwächten Sinne, sondern eine Lehrgewalt im vollen Sinn des Wortes war. Zweck und Ziel seines Lehrens war nicht bloß das, den Menschen eine Summe übernatürlicher Wahrheiten gleichsam anzubieten, ihnen deren gläubige Annahme möglich zu machen, sondern seine Lehren waren wesentlich Glaubensvorschriften. Alles was er lehrte, mußte geglaubt werden. Bezeugen ja doch alle synoptischen Evangelien ausdrücklich, daß Jesus lehrte, wie einer, der Macht hat [1]). Und Schanz macht hiezu die treffende Bemerkung, daß hier nicht nur der modus zu berücksichtigen sei, wie Christus der Herr redete, (indem ihm die göttliche Majestät und Sendung aus dem Angesicht hervorleuchtete,) sondern auch der Inhalt, welcher weit über den Buchstaben des alten Gesetzes hinausgieng und daher nur durch eine der göttlichen Macht ähnliche Machtvollkommenheit erklärt werden konnte [2]). Das Wort *ἐξουσία*, potestas bezeichnet somit hier die gottmenschliche Auktorität, womit Christus lehrte.

Diese nämliche Gewalt überträgt nun Jesus auf die Apostel: — Sicut misit me pater, et ego mitto vos [3]); — data est mihi omnis potestas in coelo et

1) Matth. 7, 29. — Marc. 1, 22. — Luc. 4, 32.

2) Kommentar über das Evangelium des h. Matthäus S. 245 f.

3) Joh. 20, 21.

in terra; euntes ergo docete omnes gentes [1]). Wenn wir damit das Wort des Herrn vergleichen: Qui non crediderit, condemnabitur [2]), so ist klar, daß Jesus den Aposteln die Lehrgewalt im strengen Sinn übertrug, und in diesem Sinn legten auch die Apostel selber sie sich bei; auch sie verlangten unbedingten Glauben an ihre Predigt. Arma militiae nostrae, sagt der h. Apostel Paulus [3]), non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi et in promptu habentes ulcisci omnem inoboedientiam, quum impleta fuerit vestra oboedientia. Diese Unterwerfung des Verstandes unter die Lehre Jesu Christi ist dem Apostel keineswegs die Wirkung rein natürlicher Einsicht in die geoffenbarte Wahrheit, sondern ein Werk der Gnade, die den Verstand erleuchtet und den Willen bewegt und leitet. Darum sagt derselbe Apostel [4]): Et sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis. Auf das entschiedenste verwirft er jede der seinigen zuwiderlaufende Lehre: Sed licet nos aut angelus de coelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit [5]).

Die gleiche Lehrgewalt ist nun auch auf die Nach-

1) Matth. 28, 18.
2) Marc. 16, 16.
3) II Kor. 10, 5 f.
4) I Kor. 2, 4.
5) Gal. 1, 8.

folger der Apostel, die lehrende Kirche, übergegangen. Darum legt die Kirche sowohl ihren Glaubensgesetzen im strengsten Sinn des Wortes, als auch ihren anderweitigen Lehrentscheidungen eine den Willen der Gläubigen verpflichtende Kraft bei, und für die Leugnung der Dogmen wird das Anathem als Strafe angedroht. Nicht erst durch die Androhung des Anathems wird das Dogma zum Gesetz, sondern weil es Gesetz ist, wird für die Uebertretung desselben das Anathem als Strafe angedroht. Es ist hier ebenso wie bei einem reinen Disziplinargesetz: nicht dadurch erhält es Gesetzeskraft, daß ihm eine Strafandrohung beigefügt wird, sondern letztere wird angefügt, um die zuvor schon bestehende Verpflichtung zu urgieren und deren Beobachtung mehr zu sichern.

Dies ist nun auch die Auffassung derjenigen Theologen und Kanonisten, welche die potestas magisterii der potestas jurisdictionis beizählen; dies die Anschauung, von welcher die Verwerfung der 33. Proposition des Syllabus ausging: Non pertinet unice ad ecclesiasticam jurisdictionis potestatem, proprio ac nativo jure dirigere theologicarum rerum doctrinam. Unter diesem dirigere ist hier sicher z u n ä c h s t nicht die Anwendung von Zwangsmitteln oder Strafen zu verstehen, sondern die authentische Deklaration der kirchlichen Lehre, die authentische Verwerfung der entgegengesetzten Irrtümer. Aus dieser authentischen Festsetzung der richtigen Lehre folgt unmittelbar die Pflicht der Annahme. Wenn nun die Erfüllung dieser Pflicht durch die authentische Erklärung der Kirche selbst nicht hinlänglich gesichert erscheint, dann kann allerdings die Kirche auch mit geeigneten Zwangsmitteln einschreiten; und daß auch dies, aber erst in zweiter

Linie unter dem Ausdruck dirigere zu verstehen ist, haben wir keinen Grund in Abrede zu ziehen. Die Erklärung von Hinschius aber, welcher nur dieses in zweiter Linie stehende Moment in dem Ausdruck dirigere finden und gelten lassen will, und welcher behauptet, daß erst durch Anwendung von Rechtszwang die Lehrgewalt zur Jurisdiktionsgewalt werde [1]), ist offenbar eine gekünstelte und im Interesse der Verteidigung seiner eigenen Auffassung in die Stelle hineingetragen.

Das Vatikanum selbst spricht sich unzweideutig genug gegen die Dreiteilung und gegen die Selbständigkeit der potestas magisterii neben der potestas jurisdictionis aus. In der oben schon angeführten Stelle aus dem 3. Kapitel der dogmatischen Konstitution Pastor Aeternus lehrt es ausdrücklich, daß die Jurisdiktionsgewalt des Papstes eine unmittelbare sei; alle einzelnen seien derselben unterworfen officio hierarchicae subordinationis veraeque oboedientiae, nicht nur in Sachen, die sich auf den Glauben und die Sitten beziehen, sondern auch in denen, welche die Disziplin und die Leitung der Kirche betreffen. Beiderlei Verfügungen also, den Entscheidungen über Glauben und Sitten, wie den Anordnungen in Sachen der Disziplin und Verwaltung sind die Gläubigen wahren Gehorsam schuldig. Erstere Entscheidungen aber sind ein Ausfluß der potestas magisterii, letztere ein Ausfluß der potestas regiminis. Beide gehören daher, so verlangt es der einfache Sinn der Worte, zur potestas jurisdictionis im weiteren Sinn — als deren beide Zweige. Wenn nun abermals Hinschius [2])

1) a. a. O. S. 433 f.
2) a. a. O.

diese Stelle des Vatikanum dahin ausdeutet, als wäre hier nur die Rede von dem Rechtszwang, mit welchem die kirchliche Lehrgewalt ausgestattet ist und nur dieser Rechtszwang stamme aus der Jurisdiktionsgewalt, so richtet sich solche Exegese ganz von selbst. Von einer Anwendung des Rechtszwangs zu Gunsten der Glaubensentscheidungen der kirchlichen Lehrgewalt ist hier gar keine Rede. Und wenn wirklich erst durch die Anwendung des Rechtszwanges Glaubensentscheidungen „mit verpflichtender Kraft ausgestattet" würden, wie Hinschius meint, dann müßte dasselbe auch vom andern Glied des Satzes gesagt werden, von den Ausflüssen der potestas regiminis nämlich. Auch diese erhielten dann im Sinne des Vatikanum verpflichtende Kraft erst durch Anwendung von Zwangsmitteln; dann würde also auch die potestas regiminis selbst nicht mehr zur Jurisdiktionsgewalt gehören. Wenn aber dies widersinnig ist, so ist es auch unzulässig, es von der potestas magisterii behaupten zu wollen, denn diese steht hier bezüglich der verpflichtenden Kraft ihrer Entscheidungen ganz koordiniert neben der potestas regiminis. — Dasselbe ist zu sagen von der Art und Weise, wie Hinschius die andern oben angeführten Stellen aus dem Vatikanum und dem schema de Ecclesia Christi erklärt. Es ist das nichts anderes, als ein gänzlich verfehlter Versuch, seine frühere, durch die Entscheidungen des Vatikanum unhaltbar gewordene Auffassung so gut als möglich auch jetzt noch aufrecht zu erhalten.

Dagegen können wir uns im Wesentlichen wohl einverstanden erklären mit dem, was Scherer zu diesen Stellen bemerkt. Erinnern wir uns daran, daß zu cap. I

const. dogm. de Eccl Christi [1]) der Antrag gestellt wurde, nach den Worten: solum Petrum prae ceteris Apostolis . . . vero proprioque jurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum — die Worte et magisterii beizufügen. Dieser Antrag wurde aber abgewiesen mit der Bemerkung, daß bei dem Papste, wie bei den Bischöfen die Lehrgewalt zur Jurisdiktion gehöre. Daraus folgern nun wir, sagt Scherer, daß der Erlaß von Glaubensgesetzen und die Erteilung der Mission Jurisdiktionsakte sind. Mit dieser Einräumung geben wir uns zufrieden, vorausgesetzt, daß die Lehrgewalt der Kirche damit nicht auf die formell geoffenbarten Wahrheiten beschränkt werden soll, sondern auf das ganze Gebiet der mit diesen Wahrheiten in wesentlichem Zusammenhang stehenden anderweitigen Wahrheiten sich erstreckend gedacht wird; und ferner vorausgesetzt, daß jede maßgebende Mitwirkung zum Zustandekommen einer solchen bindenden Lehrentscheidung mitinbegriffen ist. — Wir konstatieren hier das Zugeständnis Scherers, daß das Vatikanum an der genannten Stelle wirklich die kirchliche Lehrgewalt im gleichen Sinn auffaßt, wie wir es oben im ersten Teil unserer Abhandlung thaten; nur von der so gefaßten Lehrgewalt behaupten wir, daß sie zur Jurisdiktionsgewalt gehöre. Das Lehr- oder Predigtamt in der Kirche aber ist überhaupt keine kirchliche Gewalt, sondern nur ein kirchliches Recht, eine Befugnis, wenn man will — ein Vorrecht des Klerus, aber ein solches, das jederzeit auch einem Laien übertragen werden kann und thatsächlich

1) Herübergenommen aus cap. 11 des schema constit. dogm. de Eccl. Christi.

von Laien oft genug geübt wurde [1]) und geübt wird.

Gerade der Umstand, daß nach der Auffassung des Vatikanum die Lehrgewalt der Kirche wesentlich auch den Willen affiziert und die Menschen zum Gehorsam verpflichtet, zeigt deutlich, daß es unberechtigt ist, die Lehrgewalt der Kirche aufzufassen lediglich nur als „Vollmacht“, die Lehre Christi zu bewahren und zu verkünden [2]). Wenn man freilich mit Hinschius unter der potestas magisterii die Feststellung dessen, was der Offenbarung Christi entspricht, das Verwerfen abweichender und irriger Auffassungen und das Lehren der Offenbarung Christi in der richtigen, von der Kirche gebilligten Auslegung versteht, dann müßte man zugeben, daß es sich um Thätigkeiten handelt, welche begrifflich von der Spendung der Sakramente (der potestas ordinis) sowie von der Lenkung und Leitung der Kirche (der potestas jurisdictionis) verschieden sind. Allein die beiden oben genannten Thätigkeiten: die Feststellung der Offenbarung Christi (— damit ist der Sache nach identisch das Verwerfen der entgegenstehenden Irrtümer) und das Lehren dieser Offenbarung sind eben nur die beiden ersten Momente ein Begriff der kirchlichen Lehrgewalt. Das dritte ebenso wesentliche und für unsere Frage ausschlaggebende Moment — die aus den beiden ersten Thätigkeiten unmittelbar resultierende Verpflichtung des Willens ist außer Acht gelassen.

Die kirchliche Lehrgewalt kann nicht als bloße Befähigung die Lehre Jesu authentisch festzustellen und zu

1) Einzelne Beispiele aus der alten Zeit s. bei Kober, Suspension der Kirchendiener, S. 98 f.

2) Hinschius a. a. O. S. 432.

verkünden aufgefaßt werden. — Solcher Auffassung widerspricht

1) schon der Terminus „Gewalt", welcher wesentlich eine Beziehung auf den Menschen in sich schließt. An sich freilich wäre es möglich, daß man auch die bloße innere Befähigung den Inhalt der christlichen Offenbarung richtig aufzufassen und untrüglich festzustellen, als Lehrgewalt bezeichnete. Es wäre dies dann eine gewisse Gewalt, eine Herrschaft über die Lehre Christi, etwa so, wie man von einer Beherrschung der Sprache, von einer Gewalt über die Sprache redet und darunter die Fähigkeit versteht, sich derselben gewandt und richtig zu bedienen. Allein das wäre doch eine Gewalt in sehr uneigentlichem Sinn, wie sie vom Vatikanum keineswegs verstanden wird.

2) Gegen solche Auffassung spricht der Umstand, daß die Unfehlbarkeit namentlich auch vom Vatikanum nicht als das eigentliche Wesen der Lehrgewalt, oder auch nur als deren Wirkursache betrachtet wird, sondern als ein Charisma, welches der Kirche verliehen ist, damit sie in der Ausübung ihrer Lehrgewalt nicht in die Irre gehe. Die Unfehlbarkeit verleiht also nicht erst die Lehrgewalt, sondern sichert nur deren richtige Anwendung. Die Lehrgewalt wurde der Kirche übertragen mit den Worten: Euntes ergo docete omnes gentes, nicht erst mit den Worten: Ecce ego vobiscum sum.

3) Wenn die Lehrgewalt nichts anderes wäre, als die Fähigkeit, die göttliche Offenbarung unfehlbar zu erkennen und sie zu verkündigen, dann müßte sie auch einem Menschen zukommen, der durch eine Privatoffenbarung den Sinn einer dunkeln Glaubenswahrheit unfehlbar erkannt hat.

4) Gegen solche Auffassung spricht ferner die Analogie mit der richterlichen und gesetzgebenden Gewalt in rein menschlichen Verhältnissen. Von einem Menschen, der die Befähigung hat, Gesetze zu geben, oder nach den bestehenden Gesetzen ein richterliches Urteil zu fällen, sagt man noch nicht, daß er gesetzgebende oder richterliche Gewalt habe, obschon er das Gesetz gleichsam in seiner Gewalt hat, dessen Inhalt und Tragweite ganz richtig erkennt.

5) Wenn die Lehrgewalt beschlossen wäre in der Fähigkeit, die Lehre Jesu unfehlbar festzustellen und etwa in dem Rechte, sie den Gläubigen zu proponieren, — aber noch ohne die Gewalt, den Willen zu binden, dann müßte, um eine so festgesetzte und proponierte Lehre zugleich noch zum kirchlichen Glaubensgesetz zu machen, zu der Bethätigung der Lehrgewalt noch eine besondere und davon lostrennbare Bethätigung der Jurisdiktionsgewalt der Kirche kommen. Denn wenn die authentische Feststellung und Proposition nicht für sich allein schon die Gläubigen verpflichtet zur Unterwerfung ihres Verstandes, sondern wenn diese Verpflichtung erst entsteht aus einem besonderen Gebot der Kirche, die so proponierte Lehre zu glauben und festzuhalten, dann folgt unwidersprechlich, daß, sobald die Kirche dieses ihr Gebot wieder zurücknimmt, auch die Verpflichtung zum Glauben wieder aufhören müßte. Das ist offenbar widersinnig. Hinschius hat dies auch selbst gefühlt; denn er bezeichnet das, was die Kirche einmal als Lehre Jesu festgesetzt hat, als eine Norm, welche die Kirche, ein späteres allgemeines Konzil und den Papst bei der Handhabung des Lehramtes und der Lehrgewalt für immer

bindet und der Verwendung der Jurisdiktion des einen oder andern Organs für zukünftige Lehrentscheidungen eine Schranke setzt [1]).

Wenn nun aber der Papst eine solche authentische Lehrentscheidung nicht mehr gleichsam des Schutzes der Jurisdiktionsgewalt berauben kann, so folgt daraus, daß es auch nicht von ihm abhing, ob er diese so festgestellte und proponierte Lehre durch seine Jurisdiktionsgewalt zum Gesetze machen wolle oder nicht; m. a. W. die Verpflichtung ist mit der authentischen Proposition selbst schon gegeben; sie ist eine unmittelbare Wirkung der potestas magisterii und deshalb ist diese selbst wesentlich Jurisdiktionsgewalt.

Man könnte nun freilich gegen alles bisher Ausgeführte noch den Einwand machen: Wie kann man denn die kirchliche Lehrgewalt als Jurisdiktionsgewalt betrachten, wenn doch die Kirche eigentlich nichts anderes dabei zu thun hat, als festzusetzen was Jesus lehrte und wenn ganz von selbst daraus die Pflicht gläubiger Annahme des Proponierten folgt. Es tritt ja die Kirche da nicht so fast wie eine Gesetzgeberin, sondern vielmehr nur als Zeugin auf.

Darauf ist zu erwidern:

a) Das was die Kirche thut, ist doch nicht ein bloßes Zeugnisgeben; es wäre dies, wenn die Kirche ihre Dogmen aufstellte ex *inspiratione* divina; dann wäre sie nur gleichsam der Mund, durch welchen Gott uns seine Glaubensgesetze verlautbart. In Wahrheit aber ist die Aufstellung und Formulierung der Glaubensgesetze das eigenste Werk der lehrenden Kirche; sie handelt

1) a. a. O. S. 435 f.

hiebei als Königin kraft der ihr von Christus ein für allemal übertragenen Gewalt, aber unter dem Beistand des h. Geistes (sub *assistentia* divina), damit sie bei ihrer eigenen Thätigkeit nicht in einen Irrtum falle. Darum ist auch solch eine unfehlbare Proposition einer Lehre Jesu nicht bloß eine *lex divina* für alle Menschen, sondern zugleich auch eine wahre lex ecclesiastica für die Gläubigen, welcher gegenüber diese zur hierarchica subordinatio und zur vera oboedientia verpflichtet sind.

b) Zum allerwenigsten ist das, was die Kirche thut, für uns eine promulgatio authentica, somit doch ein auktoritativer Akt. Erst durch diese promulgatio tritt für uns das Gesetz ins Leben; sie ist aber Sache dessen, der gesetzgeberische Gewalt hat, sonach ein actus jurisdictionis.

c) Es hängt wenigstens das von der Kirche ab, ob sie solch ein Glaubensgesetz zu einer bestimmten Zeit geben will oder nicht. Von ihrem Willen hängt es also ab, ob die Verpflichtung für uns eintritt oder nicht. Freilich kann die Kirche ein einmal fixirtes Dogma nicht mehr abändern und nicht mehr aufheben. Darin liegt eben ein Unterschied zwischen der Lehrgewalt und dem andern Zweig der Jurisdiktionsgewalt, der potestas regiminis; indessen ändert das am auktoritativen Charakter des Aktes nichts. Denn auch dem Richter eignet eine wahre Jurisdiktionsgewalt und doch ist er an das Gesetz gebunden er kann sein Urteil nur nach dem Gesetze fällen, sonst wäre es nichtig. — Und die Lehrgewalt Christi war gewiß eine auktoritative und doch konnte er nicht dieses oder etwas anderes, davon Abreichendes lehren, und das

einmal Gelehrte nicht wieder abändern. Das bringt die Natur des Gegenstandes mit sich, um den es sich handelt, ändert aber am gesetzlichen Charakter der Dogmen und Lehrentscheidungen, wie am gesetzgeberischen Charakter der kirchlichen Lehrgewalt nichts.

Demnach können wir nur die Zweiteilung der Kirchengewalten als berechtigt anerkennen und zwar so daß die Lehrgewalt als ganze — mit dem früher bezeichneten Inhalt — zur potestas jurisdictionis gerechnet wird. Wenn trotzdem die Dreiteilung und die Absonderung der Lehrgewalt von der Jurisdiktionsgewalt in neuerer Zeit so vielfachen Anklang gefunden hat, so mag das seinen hauptsächlichsten Grund haben in der populären Einteilung der Ämter Christi in das prophetische, hochpriesterliche und königliche Amt. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß es sich hier um eine Einteilung der Thätigkeiten des Herrn handelt, ohne daß das formelle Wesen der Gewalten selbst in Betracht gezogen wäre. Behält man das Wesen der Lehrgewalt im Auge, ohne die einzelnen Momente im Begriff der Lehrgewalt auseinanderzureißen und für sich zu betrachten, so muß einleuchten, daß die Lehrgewalt unter die Jurisdiktionsgewalt zu subsumieren ist.

3.

Zum neuen Rottenburger Katechismus.

Von Prof. Dr. **Linsenmann.**

Wie auf die Thätigkeit der Gesetzgeber die der Gesetzeserklärer zu folgen pflegt, so folgen dem neuen Rottenburger Katechismus [1]) die Erklärungen auf dem Fuße nach [2]); und wenn nun auch nach sonstigen Erfahrungen weitaus die meisten Bücher nicht darum geschrieben werden, weil in der lesenden Welt ein dringendes Verlangen darnach bestände, sondern vor allem, weil die Verfasser ein inneres Drängen empfinden, die Frucht ihrer Arbeit dem Markte darzubieten und Proben ihres Könnens abzulegen, und wenn dies auch in ganz besonderer Weise von der gewöhnlichen Hochflut der Predigt-, Katechesen- und Erbauungslitteratur gilt, so können wir doch für die beiden unten genannten Werke die Be-

1) Katechismus für das Bistum Rottenburg. Herausgegeben auf Befehl und mit Gutheißung des hochwürdigsten Bischofs Karl Joseph. Freib. Herder 1887.

2) J. G. Rathgeb, Schulkatechesen zum Diözesan-Katechismus für das Bistum Rottenburg. I. 1–2. 1888. II. 1. 1889 Freiburg. Herder. Karl Möhler, Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. I. 1888. II. 1889, Rottenburg, Bader.

rechtigung ihres Daseins aus einem wirklichen praktischen Notstand ableiten; wenigstens ist nicht daran zu zweifeln, daß jüngere und ältere Katecheten, des bisherigen Katechismusjammers ledig, mit dem neuen Katechismus auch die neuen Hilfsmittel zu dessen Erklärung gerne in die Hand nehmen werden. Die eine der beiden Arbeiten (Möhler) kann man ohnehin so zu sagen offiziös nennen, sofern ihr Verfasser, selbst bei der Ausarbeitung des neuen Katechismus beteiligt, zugleich eine Art von Begründung der jetzigen Form und Anlage desselben und eine aus der Intention der eigentlichen Auktoren geschöpfte Gebrauchsanweisung für denselben darbietet.

Das Interesse, welches die Quartalschrift an der neuen Katechismusarbeit hat, ist ein mehrfaches. Die Sorge um einen mustergiltigen und zeitgemäßen Katechismus hat von jeher nicht bloß die praktischen Seelsorger beschäftigt. Der Katechismus eines Landes und der durch denselben normierte Religionsunterricht ist ein Ausdruck des Kulturstandes eines Landes und ein Symptom für den Stand des kirchlichen Lebens einer Diözese.

Ganz besonders aber steht für uns in Frage das richtige Verhältnis des katechetischen Unterrichtes zu der theologischen Wissenschaft. Nicht bloß Schule und Leben, sondern auch Wissenschaft und Schule bedingen einander. Wenn nicht die theologische Wissenschaft auf einem wesentlichen Felde ihrer Thätigkeit umsonst arbeiten, und wenn nicht die theologische Schule ein überflüssiges Glied im Organismus der Kircheneinrichtung sein soll, so muß zwischen der theologischen Schule und dem Katechismus eine Art von Paternitätsverhältnis bestehen; beide

müssen füreinander und miteinander wirken zum gemeinsamen Ziele. Der Katechismus muß den Geist der Zeit im besten Sinne abspiegeln, muß am geistigen Weiterstreben der wissenschaftlichen Theologie beteiligt sein.

Der Katechismus ist nicht wie ein Abc-Buch, das weggelegt wird und seine Bedeutung verliert, sobald man über die Anfangsgründe des Lernens hinaus ist; er dient nicht bloß den Kindern während der Schuljahre, sondern er ist ein Hausbuch und dient auch den Erwachsenen; zwar nicht als eigentliches Unterrichtsbuch, noch weniger als Unterhaltungslektüre, auch nicht als Erbauungsbuch; er ist eine Art von Hausschatz, zu dem man seine Zuflucht erst in einem geistigen Notstand nimmt, während man ihn sonst treulich aufbewahrt und verborgen hält; er dient dann zur Orientierung, zur Erinnerung an Vergessenes, allenfalls auch zu Zwecken des Unterrichtes, den die Eltern ihren Kindern erteilen. Zu diesem Zwecke ist nicht nur erforderlich, daß man dem Katechismus von den Schuljahren her eine gewisse Pietät und Erfurcht bewahrt habe, sondern auch daß er nichts enthalte, was dem Verstand und Geschmack des reiferen Mannes Anstoß bereiten müßte. Letzteres könnte aber leicht geschehen nicht allein durch eine gar zu naive Darstellung, sondern auch durch Mangel an logischer Folgerichtigkeit sowie durch ungenaue Uebersetzung oder gewagte Anwendung der biblischen und patristischen Belegstellen.

Aber auch als Schulbuch für die Kinder darf der Katechismus nicht den Schein von sich geben, als wolle er die Kinder, mitten im heutigen christlichen Kulturleben, mit einer Indianertheologie abspeisen. Nicht bloß die formalen Anforderungen an den katechetischen Unter-

richt und der Umfang des Gesamtstoffes sind in unsern Verhältnissen größer als je früher, sondern auch in Beziehung auf den geistigen Gehalt und auf das richtige Verständnis der religiösen Lehren erfordert unsere Zeit ein anderes Maß und ein anderes Ziel.

Weniger zwar im Katechismus als in der Katechese begegnet man dem Fehler, namentlich von Seiten jüngerer Katecheten, daß man, anstatt kindlich, kindisch mit den Kindern redet. Wie naiv soll man sich denn die Kinder vorstellen, namentlich diejenigen, die den abschließenden Unterricht erhalten, von dem aus sie dann in das Leben hinaus, in die Werkstätte, in die Fabrik, in einen Dienst treten? Man redet uns immer eindringlicher vor, daß nach den älteren kirchlichen Auktoritäten die geistige und sittliche Reife der Kinder z. B. für den Empfang der Sakramente früher eintrete, als bei uns in Deutschland bis jetzt ziemlich allgemein angenommen worden; und daß in manchen Fällen die Bosheit dem Alter voraneile und die Jahre ersetze, ist in Aller Mund. Man sagt uns besonders, daß jetzt schon manche Kinder eben keine Kinder mehr sind und über gewisse Dinge, die dem reinen Kindessinne fremd sein sollten, mehr wissen als zur Zeit unserer Großeltern die Erwachsenen. Wir haben dem nicht zu widersprechen, sondern nur beizufügen. Weiß man denn nicht, daß Kinder von 12 oder 14 Jahren schon in gar manigfaltige Angelegenheiten der Erwachsenen, wohl auch schon in die Erörterung religiöser oder politischer Tagesfragen hineingezogen werden? Und nicht erst von heute. Schon vor 40 Jahren haben wir als 13 und 14 jährige Knaben politische Zeitungen gelesen und für die Freiheitshelden von 1848 und 1849 geschwärmt.

Und in welchen Dimensionen hat sich dies seitdem gesteigert! Zeitungen, Tagesschriften, Sonntagsblätter, belletristische Lektüre verschiedenster Art überschreiten die Schwelle jedes Hauses und stehen vor den Schulkindern nicht stille. Wir leben nicht im Indianerdorfe. Man mag sich in Familie und Schule noch so viele Mühe geben, die Kinder in einer unschuldigen Naivetät zu erhalten, und ihnen das vorwitzige Fragen verbieten! Wer möchte nicht wünschen, daß das Paradies der kindlichen Unschuld ewig bestehen bliebe. Aber das Paradies geht nun eben doch verloren, und man bewegt sich nur in einem Widerspruch, wenn man einerseits krampfhafte Anstrengungen macht, die Kinder wie ewig Unmündige zu behandeln und ihnen anstatt der starken Speise die Milch zu reichen, während man auf der andern Seite mit der Thatsache rechnet, wie viele der Kinder schon vom Baume mit der verbotenen Frucht genossen haben, so daß ihnen die Augen übergelaufen sind. Wird man etwa den Uebergang von der kindlichen Harmlosigkeit und Unbefangenheit zu dem Naschen an den verbotenen Früchten dadurch hindern können, daß man die Kinder in der Schule ostentativ, zum bloßen Schein, herabdrückt, an dem leuchtenden und fragenden Auge der zum Selbstbewußtsein erwachenden Jugend ohne erklärende und aufklärende Antwort vorübergeht und Märchen erzählt, von denen die meisten Kinder schon wissen, daß sie nicht wahr sind, so oft sie auch in den katechetischen Anekdotensammlungen neu aufgelegt werden? Auch der Katechismus aber muß davor behütet werden, daß der gereifte Mann darin ein Buch erblicke, welches wohl für die naive, gläubige Unschuld, aber nicht für den denkenden Christen Geltung hat.

Ein ähnlicher Widerspruch, wie zwischen der affektierten Naivetät im Unterricht und der fortgeschrittenen Entwicklung unserer Kinderwelt, besteht zwischen den steten Klagen über den Mangel an Kenntnissen in den Religionswahrheiten, und dem endlos gesteigerten Aufwand an Hilfsmitteln, Kräften und Zeit für den Unterricht. Als man weniger dozierte, haben die Leute ihren Katechismus besser gekannt, als heute; wer trägt daran die Schuld? Bequem ist es freilich, die Schuld immer nur außer sich zu suchen, aber es fördert nicht. Warum belehrt unser Unterricht nicht, und warum wird er in unsern Schülern nicht zum dauernden Besitztum? Das kommt zum Teil von der Ueberfülle des Dozierens her, zum Teil aber auch von der unbefriedigenden Form des Unterrichtes; man wird übersättigt von der Milch der Schwachen, und wo die kräftigere geistige Nahrung geboten werden sollte, wo die Leute anfangen zu fragen und zu zweifeln, da versagt unser Schulapparat, leider auch manchmal die Predigt, den Dienst.

Noch einmal, der Katechismus ist nicht bloß ein Schulbuch für Kinder; er ist und bleibt der schriftliche Inbegriff des Glaubensbewußtseins, wie der Kirche im großen, so der christlichen Gemeinde im einzelnen. Man muß das, was nur dem naiven Standpunkt der Schule angehört, vom Katechismus ausschließen und dem mündlichen Unterricht überlassen; der Katechismus muß dem Standpunkt der Reife entsprechen. Aber er darf auch nach Anlage, Darstellung und Inhalt über seine eigentliche Bestimmung nicht hinausgreifen. Und gleichwie es nun eine der schwersten Aufgaben ist, einen allen Bedürfnissen angemessenen und in den rechten Grenzen ge-

haltenen Katechismus herzustellen, so stellt auch gerade der beste Katechismus der persönlichen Mitwirkung des Katecheten wieder die höchsten Aufgaben; nicht dem Katecheten sondern den Katechumenen soll der Vorteil eines perfekten Katechismus zu gut kommen.

Unter diesem Gesichtspunkte also betrachten wir den neuen Katechismus und seine Erklärer.

Nun schließen wir zwar eine eigentliche Kritik dieses Katechismus hier aus, nachdem dessen amtliche Einführung erfolgt ist, so daß es sich vielmehr nur um Anweisungen darüber, wie derselbe von Seiten der Katecheten zu behandeln und mit Nutzen zu gebrauchen sei, handeln kann.

Immerhin kann erklärt werden, daß der neue Katechismus sowohl in dem, was er aufgenommen, als in dem, was er ausgeschieden, ferner ebensowohl in Beziehung auf theologische Korrektheit als in Beziehung auf Einfachheit und Verständlichkeit der Form alles leistet, was man billigerweise verlangen kann und daß er gegenüber allen uns bekannten Schulkatechismen einen wirklichen Fortschritt bedeutet. Der Verfasser dieser Abhandlung hat sich über die Katechismusfrage oder über die an einen neuen zeitgemäßen Katechismus zu stellenden Anforderungen schon früher (Qu. Schr. 1874 S. 694 ff.) ausgesprochen und freut sich, sich mit den Urhebern des neuen Katechismus in wesentlicher Uebereinstimmung zu befinden, wenn doch einmal ein höheres Ziel, ein gemeinschaftlicher Katechismus für alle Diözesen deutscher Zunge, nicht zu erreichen war.

Als Grundsatz gilt uns vor allem, daß die wahre Meisterschaft sich in der rechten Beschränkung zeigen müsse, sowohl ideell, als materiell.

Der Katechismus soll kein theologisches Lehrbuch sein nach einem original erfundenen System; auf die etwaigen Vorteile der Stoffanordnung nach einem bestimmten theologischen Systeme muß man verzichten können. Es ist in der Praxis der Schule schlechterdings nicht ausführbar, die allein logische Aufeinanderfolge zu beobachten und nie das Spätere vor dem Früheren zu bringen. Wäre auch der Katechismus noch so systematisch untadelig angelegt, es würden doch einzelne Jahrgänge von Schülern den zweiten Teil vor dem ersten lernen müssen und es käme ihnen die Lehre von der Buße früher als die Lehre von der Sünde. Man darf den Wert der Systematik in Anwendung auf das kindliche Alter nicht überschätzen; selbst bezüglich der Predigt für Erwachsene täuscht man sich sehr, wenn man sich große Hoffnungen macht von der systematischen Aufeinanderfolge z. B. in den katechetischen Predigten; die Zuhörer sammeln sich um die Kanzel nicht wie akademische Zuhörer, die ein Kollegheft schreiben.

Der Katechismus soll ferner kein Lehrbuch sein mit der Bestimmung, die ganze Summe von christlicher Lehre in der Ausführlichkeit eines Nachschlagebuches oder einer kleinen Encyklopädie aufzunehmen. In den Katechismus gehören nur die Merksätze und dazu die maßgebenden Belegstellen aus Schrift und Ueberlieferung. Jede Vereinfachung, wodurch auch nur eine nicht schlechthin notwendige Quästion ausgeschieden wird, ist zu begrüßen. Lieber ein Dutzend Fragen zu wenig als zu viel! Das zu wenig kann vom Katecheten ergänzt werden, das zu viel beschwert Kinder und Lehrer. Höchstens in Mitteilung von bedeutungsvollen Bibelworten oder auch

Väterstellen würden wir noch größere Freigebigkeit, als sie im neuen Katechismus geübt ist, befürworten. Solche Worte beschweren nicht, viele von ihnen müssen nicht notwendig von den Kindern memoriert werden, sie können ad libitum dastehen, es wird immer Katecheten und Kinder geben, welche davon einen Gebrauch machen; überhaupt: mehr Bibelwort als scholastische Definitionen!

Außer der Rücksicht auf die Leistungsfähigkeit der Katechumenen von mittlerer Begabung stützt sich unsre Empfehlung möglichster Einschränkung des eigentlichen Lernstoffes noch auf zwei besondere Gründe. Erstens man muß nicht alles, was in der Katechese zur Sprache kommt, den Kindern schon vorher gedruckt in die Hände geben; es ist richtiger, den Katecheten in die Lage zu versetzen, aus seinem Eigenen mitzuteilen; es heißt geradezu den Katecheten vor den Kindern erniedrigen, wenn man ihn zur bloßen Abhörmaschine macht, wenn er nicht aus der Fülle seiner eigenen Seele und seines Wissens schöpfen und reden soll. Zum wenigsten kann man dem Katecheten, wenn auch der Lernstoff im engeren Sinne im Buche stehen soll, die nähere Erklärung, Veranschaulichung und konkrete Anwendung überlassen; wir befürchten keinen Schaden daraus, daß man den Lehrer etwas selbständiger macht, seiner eigenen Geschicklichkeit mehr zumutet, vielleicht auch die Notwendigkeit einer pünktlichen Vorbereitung erhöht. Im alten (Schuster'schen) Katechismus waren nicht bloß die 8 sog. Seligkeiten aufgezählt, sondern zu jeder Nummer noch eine Frage nach der Bedeutung der Worte „die Armen im Geiste", „die Sanftmütigen" u. s. w. beigefügt; dies ist nun mit Fug und Recht im neuen K. fallen gelassen worden.

Wer die Armen im Geiste seien, die Sanftmütigen, die Herzensreinen, das soll zwischen Katechet und Kind unmittelbar verhandelt werden, ganz abgesehen davon, daß die Antworten auf besagte Fragen in den knappen Worten eines Katechismussatzes kaum richtig, jedenfalls nicht erschöpfend gegeben werden könnten. Wenn Hirscher einmal klagt, daß in einem Katechismus die vor allem wichtige Lehre von Gott genau nur so viel Raum einnehme, als die Lehre von den Sakramentalien und Zeremonien [1]), so scheint er vorauszusetzen, daß nun auch der Katechet bei der wichtigeren und schwereren Lehre nicht länger verweile als bei der weniger wichtigen und leichteren. Allein das ist ein aus der Hirscherschen Auffassung von der Hegemonie der Vernunft entsprungener Irrtum. Gerade zur richtigen Auffassung vom Wesen Gottes und seiner Eigenschaften und zur fruchtbaren Aufnahme dieser Lehre in Geist und Herz der Kinder wird der Katechet mehr beitragen, wenn er aus der Fülle seines eigenen Herzens schöpft, als wenn er gezwungen ist, seitenlange Auseinandersetzungen mit Not und Mühe einlernen, einquälen zu lassen. Auch die fertigen „Schulkatechesen“, wie sie uns im Werke von G. Rathgeb geboten werden, können zunächst nur von der katechetischen Kunst und Methode des Verfassers Zeugnis ablegen; in wie weit sie als eigentliche Vorlagen für die einer solchen Unterstützung bedürftigen Katecheten gelten können, das muß jeder Katechet mit sich selbst ausmachen; sie wollen, wie R. selbst sagt, „nicht wörtlich benützt sein,

1) Besorgnisse hinsichtlich der Zweckmäßigkeit unseres Religionsunterrichtes. Freib. 1863 S. 6.

so wenig wie vollständig ausgearbeitete Predigten"; ja noch weniger, fügen wir hinzu.

Zweitens man muß auch noch eine andere Thätigkeit des Kindes in Anspruch nehmen als nur die des Einlernens von Katechismussätzen, nemlich die eigene Denkthätigkeit des Kindes. Es ist nach dem heutigen Stande unseres Unterrichtswesens wahrhaftig nicht zu befürchten, daß man in Sachen der positiven Religion zu einer einseitigen Sokratik zurückkehre. Aber die einseitige und fast ausschließliche Akroamatik unserer Tage ist auch vom Übel. Wenn der Lehrer nur vortragen und das Vorgetragene abfragen kann, so versteht er seinen eigenen Vorteil nicht; nur dadurch daß man nicht bloß das Gedächtnis, sondern auch Verstand und Gemüt des Kindes in Thätigkeit versetzt, gewinnt dasselbe auch das volle Interesse und Verständnis für die christliche Lehre. Entwicklung von Vorstellungen und Begriffen, Herauslocken von eigenen Urteilen, geistiges Zwiegespräch zwischen Lehrer und Schüler, das ists, was den Unterricht belebt und ihm Seele gibt und was die Kindesseele befruchtet. Das ist freilich, wenigstens für Anfänger, der schwierigere Teil der Arbeit, den Viele lieber ganz ablehnen möchten, etwa unter dem Vorgeben, daß sie zusehr aufhalte und daß doch nur wenige Schüler die Fähigkeit für das heuristische Verfahren besitzen. Aber man müßte es eben wagen, zuerst wenigstens bei den befähigten. Gerade die befähigten, namentlich unter den Knaben, die vielleicht später den mittleren und sog. gebildeten Ständen angehören werden, gehen in Sachen der Religion besonderen Gefahren entgegen, und für sie ist es darum doppelt wichtig, daß ihnen in der Schule der Unterricht

in einer befriedigenden, anregenden und geistig fruchtbaren Form und nicht bloß nach einer geisttötenden Schablone erteilt werde. Geistig höher veranlagte Schüler wollen auch schon verstehen; sie wollen nicht bloß glauben und memorieren, sondern auch fragen und die Geheimlehren prüfen. Aber auch mit schwächeren Schülern möge man nur etwas wagen! Wenn, um an oben gebrauchtes Beispiel zu erinnern, der Katechet die 8 Seligkeiten erklären soll, muß das nun gerade sozusagen in einem Kathedervortrag, könnte es nicht auch in heuristischem Zwiegespräch geschehen? Durch kluge Anwendung der Entwicklungsfrage könnte wohl manches Kind selbst eine richtige Antwort finden auf die Fragen: wen versteht der Herr unter den Armen im Geiste; wer sind die, welche ein reines Herz haben; was heißt um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden? Wenn es den Kindern noch am Begriffe oder an der Fähigkeit des Ausdruckes fehlt, so gibt es noch Beispiele, an denen sie sich zurechtfinden und das, was sie im Sinne haben, deutlich machen können. Wie erfreuend und erhebend wirkt es auf ein Kind, wenn man ihm nach einem solchen Zwiegespräch sagen kann: das hast du nun richtig und gut erkannt, nun thue auch darnach!

Darum also wünschen wir nicht lange Katechismustexte und nicht unnötig gehäufte Katechismusfragen, sondern freien Spielraum für die eigene Thätigkeit des Lehrers und eine maßvolle Sokratik. Dazu kommt noch, daß nicht die ganze Zeit, welche dem Religionslehrer in der Schulklasse zu gebot steht, allein dem Katechismus zugewendet werden kann. Eine wenn auch nur gelegentliche Wiederholung der Biblischen Ge-

schichte, Einführung der Kinder in die kirchlichen Feste und Zeiten, Besprechung sittlicher Fragen und Ereignisse dürfen nicht fehlen.

Endlich ist noch eine früher an den Katechismus gestellte Anforderung abzuweisen. Ausgehend von der unbestrittenen Wahrheit, daß der Religionsunterricht nicht bloß Kenntnisse beizubringen, nicht bloß zu lehren sondern auch zu erziehen habe [1]), beklagt es Hirscher, daß unsere Katechismen eben das erziehliche oder erbauliche Element nicht in genügender Weise zur Geltung bringen. Nun wohl, der Unterricht soll erziehen, aber nicht der Katechismus als Memorierbuch. Ja wir behaupten auch gegen Hirscher [2]), dessen Verdienste wir im übrigen auch heute noch anzuerkennen alle Ursachen haben, daß der Katechismus kein Erbauungsbuch sein soll, außer insofern als die geistige Beschäftigung mit den religiösen Wahrheiten schon von selbst Erbauung ist. Das spezifisch erbauliche Element aber möchten wir wieder der freien Thätigkeit des Katecheten zuweisen; das muß von Herzen kommen und nicht buchstäblich vorgeschrieben sein. Den bei uns üblich gewordenen Anhang von Gebeten möchten wir nur so lange im Katechismus beizubehalten empfehlen, als es nicht durchführbar scheint, diese Gebete zu einem passenden Gebetbuch zu sammeln und den Kindern getrennt vom Katechismus in die Hände zu geben. Sogar die „Anmutungen", kurze moralische Exhortationen, bilden unseres Erachtens keinen notwendigen Bestandteil des Katechismus; so wie sie da stehen, sind sie doch toter Buchstabe, dem die innere Wärme des Lehrers erst Seele

1) Besorgnisse S. 61.
2) Besorgnisse S. 11.

einhauchen muß. Und selbst der innerlich ergriffene und seines Erziehungsberufes bewußte Religionslehrer wird sich hüten müssen vor gehäuften moralisierenden Ansprachen!

Die beiden katechetischen Werke nun, die uns zu den bisherigen Bemerkungen den nächsten Anlaß gaben und auf welche wir die besondere Aufmerksamkeit unserer Leser jetzt schon lenken möchten, obgleich sie noch nicht ganz abgeschlossen vorliegen, unterscheiden sich nach Anlage und Technik so von einander, daß sie einander in zweckmässiger Weise ergänzen, also keine unnötige Konkurrenz machen. Rathgeb gibt ausführliche Schulkatechesen, in vier Teile zerlegt und auf vier Halbjahre berechnet, Möhler dagegen fortlaufende Anmerkungen zum Texte des Katechismus, ebenfalls vier Abteilungen, verbunden mit praktischen Anleitungen. Die Methode Möhlers hat das voraus, daß sie Ausführungen, welche sozusagen selbstverständlich sind und zu welchen ein Katechet keiner weiteren Winke bedarf, auf der Seite liegen lassen, beziehungsweise mit wenigen Worten abmachen kann, während die bis ins einzelne ausgeführten und auch ausgefeilten Schulkatechesen R'.s eben auch das aufnehmen, was wohl den Kindern nicht aber den Lehrern gesagt werden muß. R. hat dabei wohl die Katechesen von Mey für die untere Schulklasse im Auge, während Mey selbst sein Vorbild an den Katechesen von Fritz[1]) hatte. U. E. ist nun zwar das Bedürfnis nach solchen bis aufs Wort hinaus ausgeführten Vorlagen größer für die untere als für die obere Klasse, weil es in jener

1) Neue verbesserte Ausgabe von Aloys Müller. 2. Bdchen. Tübingen, H. Laupp 1885. Das Buch behält auch jetzt noch seinen selbständigen Wert.

weit schwieriger für jüngere Katecheten ist, das rechte Maß und den rechten Ton zu treffen. Aber als ebenso anregende wie belehrende Vorbereitungs-Lektüre können die Ausführungen R.'s immerhin empfohlen werden, und sowohl der ruhige Ernst seiner Darstellung, als die religiöse Innigkeit, die uns aus ihnen überal anspricht, wie auch endlich das Bemühen um theologische Vertiefung gewinnt uns hohe Achtung ab.

Möhler setzt bei seinen Lesern etwas mehr Selbständigkeit voraus; er ist nicht bloß Dozent für Kinder sondern auch für Seminaristen und Katecheten, und wird freilich auch die Erfahrung machen, daß nicht alle guten Winke des Lehrers verstanden, gläubig aufgenommen und dankbar befolgt werden. Verdienstlich sind bei M. die Verweisungen auf die von ihm benützten litterarischen Hilfsmittel, wenn auch der Wert der angeführten Auktoren und der aus ihnen geschöpften Mitteilungen, Erzählungen u. s. w. ein ungleicher ist.

Aus den mancherlei Anmerkungen und Fragezeichen, die wir uns beim Durchlesen beider Werke gemacht, möchten wir einige von jenen Punkten hier zu Sprache bringen, in denen zugleich zu zeigen wäre, wie wir uns das Verhältnis des katechetischen Hilfsbuches zum Katechismus selbst denken, namentlich mit Rücksicht darauf, daß eben immerhin der Katechismus noch den Stand der traditionellen Naivetät und des dürren Buchstabens behauptet, sodaß die Katechese nicht bloß erklärend sondern unter Umständen auch weiterführend eintreten muß.

So befriedigt uns bei R. nicht ganz, was über Offenbarung, Schrift, Glauben gesagt ist. Wenn es I S. 9

heißt, Gott habe auch manches geoffenbart, was nicht alle Menschen glauben müssen, z. B. der hl. Brigitta, so ist dies mißverständlich. Was als eigentliche Offenbarung Gottes im theologischen Sinne bezeichnet werden kann, das muß von uns geglaubt werden und die Kirche muß es uns zu glauben vorstellen. Wenn man einmal der sog. Privatoffenbarung erwähnen wollte, so war der Unterschied schärfer zu betonen. S. 22 wird ganz gut von dem Lesen der hl. Schrift gehandelt, nur durfte nicht gesagt werden, es sei mit der hl. Schrift wie mit einer Apotheke, in welcher neben guten Heilmitteln auch viele Gifte sich befinden. „Gift" in der hl. Schrift, die doch von Anfang bis zu Ende inspiriertes Gotteswort enthält! Auch daß (S. 25) die hl. Schrift nicht die ganze Lehre Jesu, nicht alle geoffenbarten Wahrheiten enthalte, ist mißdeutbar. Man führt doch für jede geoffenbarte Wahrheit den Schriftbeweis. Der Passus S. 34 f. über Glauben und Bekenntnis des Glaubens genügt uns nicht ganz; wir vermissen dabei das psychologisch religiöse Moment, die Glaubensfreudigkeit, das Bewußtsein von der Kindschaft Gottes und von der Ehre, sich zu Christus bekennen zu dürfen. Gleichwie diejenigen, die sich zu einer ruhmreichen menschlichen Gemeinschaft bekennen, freudig die Farben, die Symbole, die Banner ihres Verbandes tragen und denselben in Reden und Liedern preisen, so muß auch beim Christen die Glaubensfreudigkeit das Herz erfüllen und der Mund davon überströmen.

In der Gotteslehre ist N. oftmals etwas zu abstrakt. So namentlich S. 47 die Erklärung der Geistigkeit Gottes, die nicht unanfechtbar ist. Abgesehen von

der schiefen Bemerkung, der Mensch habe zwar einen Geist, aber sei kein Geist, ist der Begriff der Geistigkeit Gottes illustriert an der Geistesnatur der Engel, also das Hellere durch das Dunklere. Eine Ergänzung des Katechismus wäre aber besonders erforderlich in der Lehre von der Allmacht Gottes. Nicht nur daß Luk. 1, 37 hier absolut falsch übersetzt ist und im Zusammenhange durchaus nicht heißt: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich"; es heißt non *erit* impossibile omne *verbum* und bedeutet: „Von der der Jungfrau Maria durch den Mund des Engels gegebenen Verheißung wird kein Wort unerfüllt bleiben, weil Gott auch das bei Menschen Unmögliche wahr machen kann". Hätte man doch Matth. 19, 26 und Psalm 134, 6 hinzugefügt! Man muß überhaupt auch reifere Katechumenen darauf aufmerksam machen, daß man das Wort: bei Gott ist kein Ding unmöglich, nicht zur gedankenlosen Phrase werden lassen soll. Bei Gott sind viele Dinge unmöglich; Gott kann keinen Unbußfertigen begnadigen, kann nicht aus Lüge Wahrheit machen und eine mathematische Wahrheit umstoßen, kann das Gestern nicht zum Heute, kann das Geschehene nicht ungeschehen machen. Es muß eben, sei es leicht oder schwer, lieb oder leid, nicht bloß die voluntas Dei absoluta, sondern auch die v. D. ordinata hervorgehoben und erklärt werden. Auch wo von der möglichen Zerstörung der Welt durch Gott die Rede ist (S. 95 f.), vermissen wir Klarheit über die Frage, ob denn Gott alle Dinge gerade so wie er sie aus nichts hervorgerufen, auch wieder zu nichts machen könne. Es ist leicht gesagt, Gott könnte, was er durch ein Wort geschaffen, auch wieder durch ein Wort vernichten. Könnte Gott auch

eine zur Unsterblichkeit geschaffene Menschen- oder Engelseele absolut vernichten? Wird Gott die Erde und den Himmel vernichten oder nicht etwa nur in einen neuen Himmel und in eine neue Erde verwandeln? Könnte Gott alle die guten und bösen Thaten der Menschen seit Anfang der Welt ungeschehen machen und ihres Lohnes oder ihrer Strafe ledig sprechen, die Weltgeschichte ausstreichen?

Größere Behutsamkeit wünschen wir auch in der Engellehre; wie leicht erwacht da der kritische Geist in den Katechumenen. Aus Js. 37, 36 (IV Kön. 19, 35) wird man nicht notwendig mit R. (S. 106) entnehmen müssen, daß „ein einziger Engel" in einer Nacht 185000 Mann erschlug. Um solche Blutarbeit wäre auch ein Engel des Himmels nicht zu beneiden gewesen. Auch den Engel des Propheten Habakuk würden wir als Beweis für die Stärke eines Engels lieber unerwähnt lassen. — Auch über Heidentum, Abgötterei, Vorbereitung der Welt auf den Erlöser könnte vom heutigen Stande der Forschung aus manches richtiger gestellt werden, als es in den herkömmlichen Katechesen steht. Es ist doch unter den heidnischen Völkern und Religionen ein so großer Unterschied, daß man mit den gewöhnlichen Darstellungen von Lastern, Kindermord Molochsdienst und von den mit Menschenfleisch gefütterten Fischen (S. 142) nicht ausreicht. Auch die Vorbereitung auf den Erlöser erfordert eine ganz andere Darstellung bei den alten Kulturvölkern mit ihrer Bildung, Wissenschaft, Kunst, Philosophie, als bei den Völkern, deren Dasein und Kulturstand erst bekannt geworden, seit man weiß, daß jenseits des Altas und des Ararat oder des Indus auch noch Menschen wohnen. Wie vieles von den Er-



gebnissen einer erweiterten Weltanschauung den Kindern beizubringen wäre, mögen die Katecheten ausmachen; aber den letzteren selbst in dieser Richtung nützliche Winke zu geben, wäre ebenso wichtig als anregend. — Auch in der Christologie hätten wir einige kleine Anstände, z. B. über die Art wie der Leib Christi in Maria bereitet wird; doch wollen wir dies ebensowenig betonen als einzelne Fälle, bei denen es sich mehr nur um einen nicht ganz glücklichen Ausdruck handelt, z. B. S. 273 daß die Todsünder nur noch zur Kirche gehören, wie Unkraut zum Weizen, oder S. 279: „Wer die Schlüssel eines Hauses hat, hat auch Gewalt über das ganze Haus"; also der Portier? Daß Thomas gesündigt, weil er den Aposteln nicht geglaubt (S. 173), ist nicht so bestimmt zu sagen; die Apostel waren damals in ihre Auktoritätsstellung noch in der Weise nicht eingerückt, daß jeder Zweifel an der Richtigkeit ihrer Wahrnehmung schon als theologische Sünde zu bezeichnen wäre. — Übrigens wäre es nun leicht, auch die ganz vortrefflichen Auseinandersetzungen namhaft zu machen, wenn das sich nur ebenso kurz angeben ließe. Als Beispiel davon gelte die Lehre von der Kirche S. 290 ff.

Auch bei M ö h l e r ließe sich in der Einzelausführung noch einiges verbessern. Daß es solche Akatholiken gebe, welche wissen, daß die katholische Kirche die wahre ist und doch nicht in dieselbe eintreten (I S. 156), ist psychologisch nicht wahrscheinlich. Wenn II S. 208 über den Vorzug der freiwilligen Bußwerke vor der Bußübung im Fegfeuer geredet wird, so darf dies doch nicht so geschehen, daß wir mit Gottes Gerechtigkeit in Streit kommen, indem wir sagen, daß wir im Fegfeuer „arge

Strafen leiden für geringe Sünden". Zu S. 230, wornach ein abgesetzter Priester nicht mehr gültig lossprechen kann, wäre doch des Notfalls zu erwähnen, in welchem auch ein solcher Priester und zwar gerade wegen des unverlierbaren Ordo absolvieren kann. Durch solche Mitteilungen an die Katechumenen, die einen Anschluß an konkrete Vorfälle suchen, wird zudem der Unterricht belebt. Die psychologische Bemerkung S. 281 f. aus Frassinetti über die Leichtigkeit, womit die Kinder zur Reue bewegt werden, entspricht nicht ganz der gewöhnlichen Erfahrung. Gerade die tieferen und nachhaltigeren Affekte, zu denen doch die wahre Reue gehört, liegen der Kindesnatur noch ferner als den Erwachsenen, und man lasse sich nicht durch den schnell verschwindenden Schein betrügen! Endlich noch ein Wort zu S. 282: „Zwar ist die einfache Lüge noch keine Todsünde". Der Zusammenhang ergibt, daß Möhler es mit der Lüge durchaus nicht leicht nimmt, vielmehr ernstlich vor dem Lügen warnt. Deshalb geht unsere Bemerkung weniger gegen M. als gegen die Theorie, der er sich anschließt. Daß nicht jede einzelne Lüge Todsünde sei, daß es vielmehr „mildernde Umstände", parvitas materiae etc. zur Entschuldigung gebe, ist allgemein zugegeben. Aber der Ausdruck einfache Lüge kommt uns vor wie der Ausdruck einfache Unzucht im Unterschied von erschwerter Unzuchtssünde, Ehebruch u. s. w. In der That enthält es einen Widerspruch, wenn man bezüglich der fleischlichen Unzucht so genau und streng urteilt, bezüglich der geistigen Unzucht aber, der Lüge, eine Milde proklamiert, welche in der allgemeinen Praxis des Lebens wie ein Privilegium für jede „gute Ausrede",

jede Geschäftslüge, jede Unaufrichtigkeit betrachtet wird. —

Es ist der beste Beweis für die Vorzüge eines Schul- oder Lehrbuches, wenn es nicht bloß vor den sog. Praktikern sondern auch vor den Vertretern der Theorie, in unserm Falle der Theologie, besteht. Denn auch der Praktiker muß doch in der Wissenschaft seine Kraft, seine Waffen und seine geistige Auffrischung finden; die technische Übung allein macht noch nicht den guten Lehrer. In diesem Sinne sprechen wir unsere Rechte an, und wenn wir nun trotz einzelner Ausstellungen oder Meinungsverschiedenheiten die beiden hier besprochenen Werke wie den neuen Rottenburger Katechismus als vortreffliche Leistungen bezeichnen und empfehlen, so hoffen wir, auch von denjenigen ausübenden Katecheten, die ihre Aufgabe verstehen und den Anforderungen unserer Zeit gemäß auffassen, keiner Überschreitung unserer Zuständigkeit geziehen zu werden.

II.

Rezensionen.

1.

Augustinische Studien von **Hermann Reuter**. Gotha, Fr. A. Perthes, 1887. VIII. 516 S. gr. 8° Preis 10 M.

Es ist durchaus unbestritten, daß Augustins Ideen über die Kirche an Tiefe des Gemütes und an Kraft der Gedanken bei weitem das Herrlichste und Großartigste enthalten, was nach den Zeiten der Apostel über diesen Gegenstand geschrieben worden ist. Aber ebenso geteilt sind die Ansichten darüber, welches die richtige Auffassung und Darstellung der augustinischen Kirchenlehre sei. Aus Anlaß der neueren und neuesten Erörterungen über den Kirchenbegriff und die Stellung des hl. Augustin in der Geschichte der Kirche (von Baur, Ritschl, Kattenbusch, Nitzsch, Dorner) hat der hervorragende Kirchenhistoriker, Prof. H. Reuter in Göttingen, die Schriften unseres Kirchenvaters selbständig durchforscht und seine Ergebnisse zuerst in fünf Studien (Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte 1881—1885) niedergelegt. Teilweise überarbeitet und an einzelnen Stellen erweitert sowie durch zwei neu hinzugekommene (VI und VII)

vermehrt liegen sie nun in einem Sammelbande vor.

Der durch geistige Selbständigkeit und Originalität, durch umsichtige Kritik und unbefangenes Urteil längst rühmlichst bekannte Verfasser hat sich durch dieses Werk (von seinen früheren nennen wir die religiöse Aufklärung des Mittelalters und die Geschichte Alexanders III und der Kirche seiner Zeit) ein schönes Denkmal seines kritischen Scharfsinnes und seiner hohen Gelehrsamkeit gesetzt. Der aus den zahlreichen Schriften A.'s sorgfältig gesammelte Stoff ist vollständig beherrscht und allseitig verwertet, die einschlägige, auch katholische Litteratur gewissenhaft berücksichtigt und alle bisherigen Leistungen in der augustinischen Theologie sind unparteiisch ausgenützt. Dabei geht der Verf. aber doch vielfach neue, überraschende Pfade, schließt die bisherigen Untersuchungen ab oder regt jedenfalls zu neuem, weiterem Forschen mächtig an. Denn bei sorgfältiger Kontrollierung der Quellen, der sich Ref. mit großem Zeitaufwand, aber auch mit regstem Interesse und größtem Nutzen unterzogen hat, werden und können die einzelnen Lösungsversuche nicht alle ohne Widerspruch bleiben. Der H. Verf. ist zu sehr Kirchenhistoriker und beachtet zu wenig die dogmengeschichtliche Entwicklung.

1) In der ersten Studie untersucht R. Augustins Lehre von der Kirche und die Motive des pelagianischen Streites. Er kommt zu dem Resultat, daß die Lehre von der Kirche nicht das Hauptmotiv der genannten Kontroverse und auch nicht die „religiös dogmatische Zentralidee" (S. 97), wohl aber die Grundvoraussetzung des augustinischen Denkens und Lebens gewesen sei (S. 99); das „Urdatum seines religiösen Bewußtseins"

(S. 100), der Mittelpunkt augustinischer Theologie sei vielmehr die ausschließlich beseligende Gnade, die gratia Christi (S. 101). Indessen kann man aber die Idee der prädestinatianischen Gnade doch nur für die späteren Jahre seines Lebens als die dominierende bezeichnen. A'. Geistesgröße war keineswegs fertig von Anfang an; nicht bloß in philosophischen Problemen, sondern auch in theologischen Fragen war A. im Suchen begriffen und stetig fortgeschritten. Seine frühere Ansicht von der massa damnata, der Bereitung des Willens und der Entstehung des Glaubens war wesentlich anders als die später revidierte, bezw. retraktierte (retr. l. I cap. 23 n. 2. 3. 4; de praed. Sanct. cap. 3 n. 7). Und auch nicht völlig unabhängig (S. 10 f.) vom pelagianischen Streite hat sich seine Gnadenlehre entwickelt. Denn während die Väter vor ihm nur breviter und transeunter über die Gnade gesprochen haben, war Augustin eben durch den häretischen Gegensatz (ex admonitione pelag. erroris) veranlaßt, copiosius et laboriosius disputare (de praed. S. n. 18; 27).

2) Die folgende Studie beschäftigt sich mit der schwierigen Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der Lehre von der Kirche und von der Prädestination. Unbedingtheit des göttlichen Heilsratschlusses, extra electionem nulla salus, und Unbedingtheit der kirchlichen Heilsanstalt, extra ecclesiam nulla salus: das ist es, was A. verteidigte; wie beide Größen sich vereinigen, darüber hat unser Bischof keine nähere Untersuchung angestellt. Bisher glaubte man, die Ausgleichung in der Annahme zu finden, daß nach A. in die göttliche Prädestination auch die Vorherbestimmung zur Kirche einge-

schlossen sei, daß also der Prädestinationsratschluß sich eben in der die Gnadenmittel spendenden kathol. Kirche realisiere.

R. gibt nun zu, daß in den meisten Stellen unseres Theologen die Kirche als die exklusive Heilsvermittlerin bezeichnet werde, so daß der numerus electorum aus dem in der kathol. Kirche zu erzeugenden genus vocatorum stamme (S. 98 ff.). Aber all das werde von A. im selben Maß wieder negiert, in welchem er die Energie des prädestinatianischen Gedankens anspanne und zum Ausdruck bringe (S. 80 ff.); die gratia bedürfe keiner äußerlichen Mittel, keiner Sakramente, keiner Kirche (S. 98) und letzterer bleibe so nur die Bedeutung einer „mit Sinnbildlichem beschäftigten Zeremonialanstalt" (S. 89). Es ist nun wahr, daß nach A. die Bluttaufe (passio) und ebenso die Begierdetaufe (fides conversioque cordis) ein voller Ersatz ist für das kirchliche Sakrament der Taufe, aber doch nur als Ausnahme im Notfall (in angustiis temporum, in articulo necessitatis, de bapt. l. IV n. 29); sicherlich sei, sagt Aug. a. a. O., die sakramentale Taufe für den Schächer notwendiger gewesen als für Kornelius und seine Angehörigen, welche ja den hl. Geist schon empfangen hatten, aber dennoch wurden letztere getauft, et in hoc facto apostolica constat auctoritas; ja selbst der ev. größte Fortschritt im geistl. Leben entbinde nicht vom wirklichen Empfang des kirchl. Sakramentes, wie denn auch Kornelius ohne denselben contempti tanti reus fieret (n. 23). Durch jenen Erfolg der fides conversioque cordis im Notfall kann also „die Heilsvermittlung der Kirche nicht höchst zweifelhaft gemacht sein" (S. 62). Daß sodann

A. in den S. 60 f. gegebenen Ausführungen über die heilskräftige Wirkung der Taufe bald an das kirchl. Gnadenmittel bald an die Persönlichkeit des convertendus denkt, folgt deutlich aus den l. c. cap. 31—34 genannten Beispielen (Kornelius, Schächer, Simon Magus) sowie aus der ausdrücklichen Bemerkung, die Taufgnade werde eben nur denen nicht zu teil, qui saeculo verbis, non factis renuntiant (cfr. bes. l. V n. 39). Eine Beeinträchtigung der Kirche als Heilsanstalt können also wir daselbst nicht finden. S. 54 ist die „evangelisch klingende“ Stelle doch wohl zu subjektiv interpretiert und S. 70 aus de don. persev. n. 2 zuviel gefolgert. Die geistreiche Zergliederung des 7. Kapitels de corrept. et grat. n. 11—17 (S. 86 ff.) ist sehr interessant und bestechend. Aber doch ist die Disharmonie zwischen den Sätzen, die discretio erfolge bald durch das lavacrum regenerationis, bald durch das donum persev. nur eine scheinbare, denn letzteres bezieht sich nur auf Getaufte, setzt also die Prädestinierten als in der kath. Kirche existierend voraus. Die kirchl. Taufe befreit a noxa originali und bewirkt für die im unmündigen Alter Sterbenden die discretio (n. 12), der Erwachsene aber bedarf eines aktuellen Gnadenbeistandes, um definitiv zu beharren. Fällt er nun nach der in der Kirche empfangenen Rechtfertigung durch eigene Schuld wieder ab (si jam regeneratus et justificatus sua voluntate relabitur, n. 9), so ist er, obwohl von der Erbsünde befreit (n. 12), eben wegen dieses Abfalles nach dem ewigen, untrüglichen Vorauswissen Gottes (n. 17) nicht aus der Masse ausgeschieden. Aber der numidische Bischof redet hier nicht bloß von Getauften, sondern sagt auch aus-

drücklich, daß alle Prädestinierten unfehlbar Gelegenheit erhalten, das Evangelium zu hören, zum Glauben zu gelangen und die Taufe zu empfangen (non est dubium, quod et procuratur eis . . . n. 13); und ist ferner deren Vorherbestimmung ratione Dei auch eine ewige, gleichsam schon fertige (n. 23), so muß sie ratione hominis doch auf historischem Wege durch die Kirche realisiert werden: Deus operatur, ut non inaniter evangelium audiant, sed convertantur et credant, de praed. S. n. 19 und öfters. Ist also die Kirche nur eine „bedeutungslose Durchgangssphäre" (S. 88)? ist die Zugehörigkeit zu ihr nicht vielmehr wesentlich im Prädestinationsbeschluß mitenthalten?

Indessen, fragt uns der H. Verf. (S. 96 f.), kennt A. nicht noch in seinen letzten Schriften (ep. 102 und de praed. S. n. 17—19) Prädestinierte schon vor Christus und zwar nicht bloß im israelitischen Volke, sondern auch unter den Heiden, also „solche, welche das don. persev. empfangen haben, obwohl sie n i c h t g e t a u f t, nicht beschnitten, nicht durch die remissio pecc. begnadigt, nicht nach dem (kath.) Schema der beneficia gratiae vorbereitet waren"? Sagt er nicht, dieselben seien ohne die äußerlichen signa lediglich durch die Prädestinationsgnade selig geworden?

Gewiß, denn die christliche Religion ist so alt als das Menschengeschlecht (retr. l. I c. 13 n. 3). Allein dies beweist doch bloß, daß A. zwar v o r der historisch-kathol. Kirche electi kennt, aber alle die Prädestinierten, die es auch s e i t der Zeit Christi im Vorauswissen Gottes noch unter den Heiden und Ungläubigen gibt, sind dies eben nur im göttlichen Vorauswissen und müssen in die

historisch-kath. Kirche als die einzige Heilsanstalt eintreten (de bapt. l. V n. 38; de corrept. et grat. n. 13.). Aug.'s Lehre von der Kirche und von der Prädestination sind also doch wohl vereinbar. Diese Thesis glauben wir trotz der Ausführungen des H. Verf. festhalten zu müssen, ohne jene als „Zentralidee Aug.'s" zu bezeichnen.

3) Die dritte Studie hat uns vollauf befriedigt. Bei A. findet sich zum erstenmal der Satz: die Kirche ist das Reich Gottes. Gegen Kattenbusch (Theol. Studien und Kritik 1878) thut R. überzeugend dar, daß A. beim Gebrauch jener Formel zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche nicht klar unterschieden, jedenfalls die verfassungsmäßig organisierte Kirche nicht ausdrücklich als Reich Gottes bezeichnet habe (S. 130; 150 f.). Die Stelle de civ. Dei l. 20 cap. 9 lehre dies nur scheinbar (S. 119 f.), während das Gegenteil deutlich in der Schrift de sancta virginit. n. 24 ausgesprochen ist. (S. 121).

4) Die folgende Studie ist betitelt: Augustin und der kathol. Orient. Unser Kirchenvater erscheint hier als der eigentliche Begründer einer neuen, (relativ) selbständigen lateinischen Theologie. Wenn Augustins Wissen auch unverkennbar in der griechischen Litteratur wurzelt, so ist seine Trinitätslehre doch selbständig produktiv. Und eben in der Produktivität seiner genialen Natur liege der Grund seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit, keineswegs — und dieser Nachweis ist wesentlich R.'s Verdienst — in seiner Unkenntnis der griechischen Sprache. Denn A. war letzterer so mächtig, daß er griechische Werke selbständig übersetzen und er-

klären konnte (S. 170—179). Es hätte noch darauf hingewiesen werden dürfen, daß Ambrosius, auf dessen Schultern A. steht, sich hauptsächlich aus dem Studium der griechischen Väter bildete, und daß Tertullian anfangs nicht bloß selbst griechisch schrieb, sondern bei aller individuellen Eigentümlichkeit noch deutliche Spuren seiner Abhängigkeit von den Griechen zeigt, ferner darauf, daß zur Zeit A.'s in Nordafrika das Griechische noch gesprochen wurde und A.'s Vorgänger, der Bischof Valerius, ein geborner Grieche und des Lateinischen nicht besonders mächtig war (homo natura Graecus minusque latina lingua et litteris instructus: Possid., vita Aug. cap. 5).

5) Sehr umfassend ist die fünfte Studie (S. 231 bis 358). Sie behandelt den Episkopat und sein Verhältnis zur Kirche und zum Primat, das Konzil und die Tradition, sowie die Infallibilität. Ein protestantischer Rezensent hat bereits bemerkt, daß A. nicht selten, namentlich aber in dieser Studie zu „evangelisch" aufgefaßt werde (Litt. Centrlbl. 1887 n. 48). Auch uns hat dieselbe am wenigsten befriedigt nicht so fast wegen des Resultates, als vielmehr wegen der Art und Weise, wie dieses erzielt wird. Da wir diese Studie zum Gegenstand einer besonderen Erörterung zu machen gedenken, legen wir unsere zahlreichen Exzerpte zurück und wollen zur Erhärtung unseres Urteils nur einen Punkt anführen. Der hl. Aug. nennt die Geistlichen in erster Linie Christen und erst in zweiter Vorsteher (S. 239), bezeichnet das priesterliche Amt wegen seiner Verantwortlichkeit im Vergleich zu dem Laienstand als eine Last (S. 242) und läßt fromme Bischöfe aus Demut den Episkopat ablehnen oder niederlegen (S. 243), „weil

man ja nur der christlichen Religion, nicht aber des Episkopates oder Klerikates zur Seligkeit bedürfe", und daraus folgert R. eine Verleugnung der Notwendigkeit des Priestertums, bezw. des wesentlichen Unterschiedes zwischen Klerikern und Laien durch Augustin! Immerhin aber hat R. die Behauptung Langens (Gesch. d. röm. Kirche S. 860), A. melde nichts von einem Papst und wisse nichts von einem Papsttum, wesentlich modifiziert.

6. Ein besonderes Verdienst hat sich der Verf. durch die wertvolle sechste Studie erworben. Sie bespricht (S. 359—428) ein bisher kaum behandeltes Thema der augustinischen Theologie und ist bereits von Luthardt (Gesch. der christl. Ethik) trefflich verwertet worden: Weltliches und geistliches Leben (Mönchtum); Weltliche und kirchliche (geistl.) Wissenschaft (Mystik). Wir führen hier den Hauptinhalt an.

a) Die Quelle und das Ziel alles Seins ist Gott als ens realissimum und zugleich als summum bonum. Daher ist das Ziel des Menschen die Vereinigung mit Gott, die aber erst in der Zukunft realisiert wird, denn das gegenwärtige Leben ist nur Elend, nicht als Leben, sondern als Tod zu erachten; erst das jenseitige Leben ist das eigentliche und wahre; es besteht in einem seligen, aber zugleich auch thätigen Schauen und Genießen Gottes.

Neben dieser „überwiegend pessimistischen" Weltbetrachtung geht ein „ästhetisch-metaphysischer Optimismus" (S. 373) her. Denn das Universum ist „ein herrliches, von göttlicher Ordnung durchwirktes Ganzes", ein großartiges Kunstwerk Gottes, ein Reales, ein Gut und als solches hat es Anteil an Gott. Deshalb muß auch das

Irdische und Weltliche (Besitz, Reichtum, Vergnügen, häusliches und bürgerlich-staatliches Leben) positiv gewürdigt werden. Insbesondere ist dem Staat eine hohe sittliche Bedeutung beizulegen, und „gerade hierin hat A. mehr gethan als irgend ein Autor vor ihm" (S. 143; vgl. 130 ff.). Aber bei all dieser Würdigung des natürlichen Lebens ist doch die Weltflucht die Aufgabe des Christen, das christliche Lebensideal das ascetische Leben (Mönchtum) mit Beobachtung der consilia evangelica. A.'s wesentliches Verdienst sei es, durch seine Schrift de op. monach., „vielleicht die bedeutendste Schrift über die Geschichte der Wirtschaftslehre seit Ende des 4. Jahrh." (S. 477), das abendländische Mönchthum zu einer Kulturmacht der folgenden Jahrhunderte herangebildet zu haben (S. 440 ff.).

b) Ist manches weltliche Wissen überflüssig, so sind die weltl. Wissenschaften, weil für eine wissenschaftliche Apologie des Glaubens und der Kirche unentbehrlich, doch in den Dienst der Kirche zu ziehen, in und von der Kirche zu betreiben (S. 454 ff.). Hier hätte dem Verf. die schöne Stelle de doctr. christ. l. II n. 60 reichliches Material liefern können. — Ist auch A. „der Patriarch, der kirchlichen katholischen Philosophie" (Nourisson, la phil. de S. Aug. II, 286) zu nennen, ist er sogar als Begründer einer christl. kathol. Philosophie zu betrachten (S. 478), so ist er daneben doch der „rational sein wollende Philosoph" (S. 460), hat er doch eine selbständige, im Verfolg ihrer eigenen Zwecke forschende Wissenschaft gefordert und verteidigt. Dieses Urteil des Verf. (gegenüber Huber, Phil. der Kirchenv. S. 255) wird den Quellen allein gerecht. Man lese nur die

libri VI contra Jul. und man wird finden, mit welcher hoher Achtung unser Kirchenvater von den weltlichen Wissenschaften, bes. der Philosophie redet. A. hat ja nicht bloß die Philosophie wesentlich gefördert (vgl. Schanz, Apol. III, S. 411 und Hamma, Gesch. der Metaph. S. 14 ff.), sondern man spricht noch heute von einer Philosophie des hl. Augustinus.

7) In der letzten Studie bietet R. wertvolles Material zu einer Charakteristik und Würdigung A.'s und dessen Stellung und Bedeutung in der Geschichte der Kirche. So unbestritten und unermeßlich (S. 511) die Bedeutung des Bischofs von Hippo Regius sei, dürfe und könne man doch mit ihm keine neue Periode in der (Kirchen- und) Dogmengeschichte beginnen (gegen Ritschl, Jahrb. f. deutsche Theol. 1871, Bd. 16, 191—214). Auch dem Verfasser gilt A. als „Begründer des römischen Katholizismus im Abendland" (S. 497) wegen seiner Lehre von der Kirche, Tradition, Rechtfertigung, den Sakramenten (Materie und Form, Intention, character indelebilis, Wirksamkeit ex opere operato), der Messe und dem Fegfeuer (S. 499—506). Indessen seien durch A. auch viele „freiheitliche oppositionelle Bewegungen des Mittelalters" (507) motiviert, und wenn die viel gebrauchten Phrasen „Augustin ist der Vater des evangel. Protestantismus, Pelagius der des Katholizismus" auch als unhaltbare erkannt seien (S. 512), so sei doch „fragmentarisch zwar, aber wirklich Evangelisches in Augustin" (S. 513 f.).

Gewiß finden sich in A.'s Schriften viele Sätze, die auch für ein evangelisches Ohr gut klingen, aber auf einzelne Sätze kann es bei der Beurteilung eines Autors

und seines Systems doch nicht ankommen, sondern nur der ganze Zusammenhang seiner Lehre kann und muß den Ausschlag geben. Nulla falsa doctrina est, quae non aliqua vera intermisceat, ist ein Ausspruch Augustins selbst. Ueber „die herrlichen Bekenntnisse inbetreff des Heilswertes des Kreuzes Christi, der Gnade Christi, der Natur des Glaubens, der Macht der Sünde, ... der Auktorität der hl. Schrift, des Wesens der Kirche, wie dasselbe im „zweiten Kirchenbegriff" enthüllt ist" (S. 513), mag der Protestantismus sich mit Recht freuen können, allein alle diese Bekenntnisse A.'s sind keineswegs antikatholisch. Daß aber der numidische Bischof die „mittlerische Stellung der Priester geleugnet und das allgemeine Priestertum gelehrt" habe — im reformatorischen Sinn, davon hat uns der Verf. nicht überzeugt. Jedenfalls fehlt noch viel dazu, „daß der Letzte und Größte der Kirchenväter in das Pantheon der evangelischen Glaubenshelden aufgenommen werden könnte" (Hist. Zeitschr. v. Sybel, 22. Bd. S. 271).

Der Herr Verfasser hat seine Arbeit „nicht sowohl der Nachsicht der Leser als vielmehr der gerechten Kritik der Forscher" (Vorr. S. VI) übergeben und nur die Wahrheit suchen wollen. Das hat den Ref. ermutigt, da und dort seine Bedenken zu äußern. Möge der Verf. sie nicht ungütig aufnehmen! Wenn einmal dem hl. Augustin ein biographisches Denkmal errichtet werden wird, so liefern dazu ohne jeden Zweifel Reuters „Augustinische Studien" sehr wertvolle Bausteine.

Repetent A. Koch.

2.

1. Beiträge zu der **Geschichte des großen Schismas.** Von Dr. theol. **F. J. Scheuffgen,** Dompropst. Freiburg, Herder 1880. VIII, 132 S. 8. Preis: 2 M.
2. Der Kölner Erzbischof **Dietrich Graf von Moers** und Papst Eugen IV. Mit Benutzung archivalischer Akten. Von **Dr. M. Birk.** Bonn, Hanstein 1889. 88 S. 8. (Aus der Rheinischen Geschichte XII.).
3. **Berthold von Henneberg,** Erzbischof von Mainz (1484 bis 1504). Seine kirchenpolitische und kirchliche Stellung. Von **Dr. J. Weiß.** Freiburg, Herder 1889. VIII, 71 S. 8. Preis: 1 M.
4. **Johannes Dietenberger** 1475—1537. Sein Leben und Wirken von **H. Wedewer.** Mit vier Tafeln. Freiburg, Herder 1888. VIII, 499 S. 8.

Die Schriften 1—3 beziehen sich auf das ausgehende Mittelalter. Wegen dieses sachlichen Zusammenhanges mögen sie in der Anzeige zusammengestellt und ihnen die vierte angereiht werden, da der Mann, der uns in ihr vorgeführt wird, mit der größeren Zahl seiner Jahre noch ins Mittelalter fällt, wenn er auch nach seiner geschichtlichen Bedeutung der Folgezeit angehört. Die Schriften weisen alle, jede in ihrer Art, solche Vorzüge auf, daß sie sämtlich der Beachtung empfohlen zu werden verdienen. Nach welcher Richtung hin sie sich besonders auszeichnen oder unter welchen Gesichtspunkten sie Neues bieten, wird aus der Besprechung der einzelnen Arbeiten erhellen.

1. In dieser Schrift werden nach einer Darstellung des Ausbruches das Schismas und einer Untersuchung über die Rechtmäßigkeit der Wahl Urbans VI mehrere

auf die Wiederherstellung der kirchlichen Union bezügliche Traktate besprochen und im Auszug mitgeteilt: die Epistola pacis und das Consilium pacis von Heinrich von Langenstein, die Epistola concordiae von Konrad von Gelnhausen, der Traktat des Matthäus von Cracovia und die Traktate von Franz von Zabarella. Eine dieser Schriften war bisher unediert, die Epistola pacis. Sie befindet sich in der Collectio Amploniana in Erfurt, und die auszügliche Publikation, die hier geboten wird, sichert der Arbeit einen besonderen Wert. Außerdem enthält die Schrift eine scharfsinnige Untersuchung über die Zeit der genannten Abhandlungen und eine Reihe von Berichtigungen der bisherigen Forschung über die Geschichte des Schismas.

2. In der Schrift werden aus dem Düsseldorfer Staatsarchiv die auf den Streit Dietrichs von Köln mit Eugen IV bezüglichen Aktenstücke zum Abdruck gebracht. Die Publikation gab zugleich zur Darstellung des Konfliktes selbst Anlaß. Demselben war bereits das Osterprogramm 1878 des Mühlheimer Realgymnasiums gewidmet. Er erscheint aber hier in weiterer Ausführung. Der Streit entbehrt allerdings, wie der Verf. in dem Vorwort hervorhebt, großer und erhebender Momente. Aber er ist immerhin ein wichtiges Stück Zeitgeschichte. Er wirft in mehr als einer Beziehung auf die kirchlichen Verhältnisse des 15. Jahrhunderts ein bedeutsames Schlaglicht. Man kann fast sagen, daß er diese wie in einem Spiegelbild zeigt. Er verdiente daher auf grund des neuen Materials wohl eine neue Behandlung, und der Verf. zeigte sich seiner Aufgabe vorzüglich gewachsen. Der Streit wird mit dem weiten

Blick aufgefaßt, ohne den das 15. Jahrhundert nicht richtig zu beurteilen ist.

3. Der Verf. wollte ursprünglich ein Lebensbild des großen Mainzer Kirchenfürsten geben. Die Schwierigkeiten in Beschaffung des an den verschiedensten Orten befindlichen archivalischen Stoffes und die eingehende Würdigung, welche Ulmann in seinem Werke über K. Maximilian I der reichsgeschichtlichen Stellung Bertholds gewidmet, brachten ihn aber von dem ursprünglichen Plane ab, und er beschränkte sich darauf, durch Betrachtung der kirchengeschichtlichen Bedeutung Bertholds dem von Ulmann entworfenen Bilde einige ergänzende Züge beizugeben. Die Arbeit ruht, entsprechend dem anfänglich umfassenderen Plan, auf sehr ausgedehnten Studien; sie zeichnet sich durch eine lebendige und schöne Darstellung aus, und bringt auch in einigen Punkten, wie über die Entwicklung des Bischofseides, neue Aufklärung.

4. Der Dominikaner J. Dietenberger zählt zu den eifrigsten und bedeutendsten Vorfechtern der katholischen Kirche beim Beginn der religiösen Umwälzung im 16. Jahrhundert. Er war Mitglied der Kommission der Theologen, welche auf dem Reichstag von Augsburg 1530 mit Widerlegung der protestantischen Bekenntnisschrift betraut wurde, und entfaltete im Dienste der Kirche eine sehr hervorragende litterarische Wirksamkeit. Sein Einfluß erstrekte sich noch weit über seinen Tod hinaus. Von seiner Bibelübersetzung lassen sich 58 Ausgaben nachweisen. Werden auch die Ausgaben des N. T. und einzelner Teile des A. T. gezählt, so beläuft sich die Zahl auf wenigstens 100. Gleichwohl ist er fast gänzlich der Vergessenheit anheimgefallen, und wenn

er fortan mehr gekannt und besser gewürdigt wird, wird das als Verdienst der vorstehenden Monographie zu betrachten sein. Der erste Teil stellt das Leben D.'s dar. Im zweiten Teil werden die Schriften nach ihrem wesentlichen Inhalt auszüglich mitgeteilt, zwei vollständig zum Abdruck gebracht. Die Trennung von Leben und Schriften unterliegt zwar bei einem Mann, dessen Geschichte fast ganz mit seiner litterarischen Wirksamkeit zusammenfällt, Bedenken. Auch befriedigen die Mitteilungen aus den Schriften nicht immer, da sie teilweise allzu äußerlich gehalten sind. Doch sollen die Mängel in anbetracht des großen Fleißes, der auf die Schrift verwendet wurde und von dem namentlich der bibliographische Abschnitt Zeugnis ablegt, sowie der Bereicherung, welche die Arbeit unserer Litteratur bringt, nicht weiter betont werden.

Funk.

3.

Dr. **Johann Martin Henni**, erster Bischof und Erzbischof von Milwaukee. Ein Lebensbild aus der Pionierzeit von Ohio und Wisconsin. Von **M. Marty**, O. S. B., Apostolischer Vikar von Dakota und Bischof von Tiberias. New-York, Cincinnati und Chicago, Benziger 1888. 322 S. 8.

Ein reiches Priesterleben und ein beträchtliches Stück Kirchengeschichte von Nordamerika, das uns in dieser Schrift vorgeführt wird. Geboren 1805 in der Pfarrei Obersaxen im Kanton Graubünden, begab sich H. 1828 mit seinem Freund M. Kündig und einigen andern Missionskandidaten über den Ozean, um zunächst als

Priester in der Diözese Cincinnati, dann 1844 als Bischof und 1875 als Erzbischof von Milwaukee der Kirche daselbst bis zu seinem Tode 1881 zu dienen. Da er alles in sich vereinigte, „was nötig war, um die Herzen und zumal des amerikanischen Volkes zu gewinnen: ein gefälliges Äußere, feine Manieren, aufrichtige Leutseligkeit, eine volkstümliche Beredsamkeit, Geläufigkeit in der englischen Sprache und bei aller Pietät für sein Heimatland jenes richtige Verständnis, das ihn seine Lage in Amerika würdigen ließ und ihn lehrte, sich ganz und in allem, was erlaubt ist, dem Lande seiner Adoption, seinen Ansprüchen, seinen Eigentümlichkeiten hinzugeben, um so viel als möglich dieses Land und Volk für den Glauben Jesu Christi und seine Kirche zu gewinnen" (S. 318 f.), so war seine Wirksamkeit eine sehr segensreiche. Und wie das mündliche, erkannte er das schriftliche Wort als ein Mittel zur Förderung der kirchlichen Aufgabe. In dieser Erkenntnis gründete er 1837 in Cincinnati den „Wahrheitsfreund", ein katholisches Wochenblatt, das noch besteht und das zum Andenken an sein 50j. Jubiläum und als Prämie zum 52. Jahrgang die vorstehende Schrift, die Biographie seines Begründers, veröffentlichte. Welchen Aufschwung aber die Verhältnisse während seines Lebens in NA. nahmen, zeigen folgende Daten. Während Wisconsin bei seiner Ankunft 7—8000 Katholiken, fünf bis sechs Priester, vielleicht ebenso viele armselige Kirchlein zählte, hatte es bei seinem Tode, in drei Diözesen geteilt, das Erzbistum Milwaukee und die Bistümer La Crosse und Greenbay, 312 800 Katholiken, 471 Kirchen, 26 Kapellen, 65 Missionsstationen, 337 Priester, 162 Gemeinden mit eigenen Pfarrschulen, 21 330 Schulkinder,

14 höhere Schulen und 15 Wohltätigkeitsanstalten (S. 321). An all dem hatte er als der kirchliche Obere des Landes den hervorragendsten Anteil. Die Diözese, zum größeren Teil auch die Provinz Milwaukee verdankt ihm geradezu den Aufbau. Bei solchem Sachverhalt verdient sein Leben auch in weiteren Kreisen bekannt zu werden, und seine Biographie, die wir seinem Landsmann M. verdanken, der ihm zu der gleichen hohen Aufgabe über den Ozean nachfolgte, eine ebenso schlichte und einfache als ansprechende Erzählung, wird diesem Zweck dienen.

Funk.

4.

Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts von Dr. **K. Müller**, Prof. in Gießen. Gotha, Perthes 1886. XII, 172 S. 8.

Um die Waldenserforschung hat sich nach Dieckhoff zunächst Preger verdient gemacht, indem er aus Münchener Hss. ein Aktenstück von hohem Wert für die Geschichte der Sekte, einen Bericht der lombardischen Armen an ihre Brüder und Freunde in Deutschland über Unionsverhandlungen mit den französischen Armen, ans Licht zog und 1875 mit einer gelehrten Untersuchung veröffentlichte. Die Publikation fand in den katholischen Organen leider nicht die verdiente Beachtung. Um so weniger darf die Qu.-Schr. unterlassen, auf die vorliegende neueste deutsche Untersuchung hinzuweisen, wenn gleich die Anzeige etwas spät kommt. Wenn auch in den Hauptpunkten mit Preger übereinstimmend, führt M.

die Forschung doch um ein beträchtliches Maß weiter. Die Untersuchung, ein Separatabdruck aus den Studien und Kritiken, zerfällt in drei Teile. Der erste Teil handelt von dem Anfang der Waldenser und der Separation der lombardischen Armen, der zweite von der Stammgenossenschaft und den abgezweigten Gruppen, den Lombarden und ihren deutschen Brüdern und Freunden. Im Anhang werden noch einige Quellen erörtert, namentlich der sogenannte Passauer Anonymus, in dem ein bald nach 1316 schreibender Dominikaner aus Krems gefunden wird. Den deutschen Waldensern werden auch die Ortlieber eingereiht, und M. glaubt (S. 169) dieselben ein für allemal als eine Gruppe der W. nachgewiesen zu haben. So sicher steht aber die Sache doch noch nicht. Die Beweisgründe sind nicht durchschlagend, und im einzelnen wurde bereits durch Haupt in Zeitschr. f. KG. 10 (1888), 316—328 eine Widerlegung versucht. Zum Schluß sei auch auf die Abhandlung Pregers „über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrhunderts" in den Abh. d. Bayer. Ak. d. WW. Hist. Kl. 1888 Bd. 18 S. 1—111 hingewiesen.

Funk.

5.

Lehrbuch der Dogmengeschichte von Dr. **Adolf Harnack**, ord. Professor der Kirchengeschichte in Marburg. 2. Band. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I. Freiburg. 1887 Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XV und 483 S. M. 9.

Der H. Verf. der Dogmengeschichte ist den Lesern

dieser Zeitschrift längst bekannt. Er hot in dem letzten Dezennium sich an dem Studium der apostolischen Väter und der nachapostolischen Werke des christlichen Altertums in hervorragender Weise beteiligt und durch seine historische Kritik wie durch seine freie Stellung zu den kirchlichen Dogmen zahlreiche Schüler und Anhänger wie Gegner und Freunde gewonnen. Die Zeitungsfehde, welche sich anläßlich seiner Berufung auf den Lehrstuhl der Kirchengeschichte zu Berlin entsponnen hat, ist noch in aller Erinnerung. Seine Dogmengeschichte ist es aber vor allem, in welcher ebenso die Ergebnisse der unermüdlichen patristischen Studien als auch die Grundgedanken der rationellen liberalisierenden Theologie zur Verwendung und zum Ausdruck kommen. In ihr wird der Geist, welcher gegenwärtig weite Kreise der protestantischen Theologen beherrscht und in heftigem Kampfe wider die orthodoxe Theologie liegt, am besten erkannt, in ihr wird aber auch der Gegner für die wissenschaftliche Kenntnis und Beurteilung des christlichen Altertums trotz der großen Einseitigkeit und vieler gewagter Konjekturen vieles lernen können. Von besonderem Wert ist auch die vielfache Berücksichtigung und Benützung der englischen Litteratur.

Da der erste Band uns nicht zur Besprechung zugegangen ist, so müssen wir unsere Anzeige mit dem zweiten Bande beginnen. Doch ist im ersten Buch eine allgemeine Uebersicht gegeben, welche den Zusammenhang herstellt. Der Spezialtitel dieses Bandes deutet bereits den Hauptgesichtspunkt an. Es handelt sich um die Entwicklung, nicht um die Entstehung des Dogmas. Da sich diese im Morgenlande, wenn auch unter dem entscheidenden Einfluß des Abendlandes, beziehungsweise Roms, vollzogen hat, so beschränkt

sich dieser Band auf die orientalische Kirche, der weitere Band soll dann bei Augustinus einsetzen. Die erste Periode wird bis zum J. 381, die zweite bis zum J. 451, die dritte bis zum J. 553, die vierte bis zum J. 680 ausgedehnt. Die letzte Periode behandelt das Ende der Dogmengeschichte der griechischen Kirche, denn diese ist einer mumienhaften Verknöcherung, einem toten Traditionalismus verfallen, so daß seit Johannes von Damaskus kein Fortschritt mehr zu verzeichnen ist.

Über die Hauptdifferenzen von der bisherigen, unter Katholiken und Protestanten gewöhnlichen Betrachtung dieser Entwicklung giebt der Verf. in der Vorrede selbst Andeutungen. Dieselben sind bedeutend und frappierend genug, daß wir sie hier reproduzieren müssen. Nach ihm hat im vierten Jahrhundert die, an dem altkirchlichen Erlösungsgedanken gemessen, korrekte Formel gesiegt; aber die Väter, welche ihr schließlich zum Siege verholfen haben, haben ihr nicht die Auslegung gegeben, welche sie ursprünglich verlangt hat. Im fünften Jahrhundert, resp. im siebenten, hat umgekehrt eine, am Erlösungsgedanken gemessen, inkorrekte Formel triumphiert; man hat ihr jedoch eine Auslegung beigesellt, welche das Inkorrekte einigermaßen wieder gut macht. In beiden Fällen sind aber die Unvollkommenheiten des Abschlusses, die sich aus verschiedenen Umständen erklären, von höchster Bedeutung geworden. Denn in ihnen liegt es begründet, daß das Phantom von Christus nicht völlig den geschichtlichen Christus verdrängt hat, und um sie zu überwinden, hat man sich aufs neue an die Philosophie, vor allem an Aristoteles, gewendet. Die Orthodoxie verdankt der inkorrekten

Form, in welcher das trinitarische und das christologische Dogma zum Abschluß gebracht worden sind, Beides, den Kontakt mit dem Evangelium und den erneuten Kontakt mit der antiken Wissenschaft, d. h. die Scholastik.

Gemeint sind natürlich die Entscheidungen des Konzils von Nicäa und Chalcedon. Auf beiden Konzilien hat der römische Glaube triumphiert, wie er bereits von Tertullian vorbereitet, von Dionysius und Calixt weiter ausgebildet worden war. Zwar hält der Verf. die Lehre des Calixt für Modalismus, aber er steht dabei doch stark unter dem Einfluß des Montanisten Tertullian. Dagegen hat er trefflich nachgewiesen, daß Hosius, der Berater Konstantins, der abendländischen Trinitätslehre zu Nicäa zum Sieg verholfen hat. Doch ist er der Meinung, daß das ὁμοούσιος, welches dem Erlösungsgedanken von der Vergottung des Menschen bei den Griechen entsprochen habe, von dem Haupttheologen, dem h. Athanasius anders gemeint gewesen sei, als es später erklärt wurde. Erst die Kappadocier haben demselben eine Deutung gegeben, welche der wissenschaftlichen Behandlung wieder einen Spielraum gestattete, indem sie von der Dreiheit zu der Einheit zurückschloßen, während Athanasius von der Einheit der Hypostase zu der Dreiheit der Personen fortgieng, das ὁμοούσιος aber im Sinne der Wesenseinheit ταυτότης, nicht der Wesensgemeinschaft deutete. Wie der Verf. diese Auffassung und damit auch das Nicänum beurteilt, kann daraus geschlossen werden, daß er den Gegnern des Athanasius in höherem Grade den Wortlaut der Schrift und Tradition, sowie den Verstand zuspricht, obwohl er andererseits Schulze beistimmt, welcher den Arianismus

als die trostloseste Theologie bezeichnet. Athanasius habe zwar bei dem damaligen Umschwung das Christentum gerettet, sei aber in einen Abgrund von Widersprüchen geraten. Quot verba tot scandala! „Es dauert zwei Menschenalter und mehr, bis man sich in der Kirche daran gewöhnte, in dem vollkommenen Widerspruch das h. Privilegium der Offenbarung zu erkennen" (S. 222)! Das Absurde habe Athanasius ertragen, das Nicänum sanktioniert. Deshalb habe sich die Dogmatik an das Widervernünftige gewöhnt! Nicht das Homousios habe schließlich gesiegt, sondern die homöusianische Lehre, welche mit dem „Homousios" kapitulierte. Die Lehre, welche Hosius, Athanasius, Eustathius und Marcellus zu Nicäa verfochten haben, ist zu Boden gefallen. Der neue Origenismus hat sich durchgesetzt, der sich auf das „Homousios" stellte (S. 253)! Die wahre Bedeutung des ὁμοούσιος und diesen Umschwung habe erst Zahn (Marcellus von Ancyra) erkannt.

Umgekehrt sei es zu Chalcedon gegangen. Die Räubersynode zu Ephesus habe den richtigen Glauben des Orients sanktioniert und dem Morgenlande Ruhe verschafft. Aber der Triumpf des Patriarchen von Alexandrien, mit dem sonst der Bischof von Rom aus politischen, aber notwendigen Gründen gegen Konstantinopel zusammengieng, habe Leo veranlaßt, seinen Einfluß gegen Alexandrien geltend zu machen. In der viel gerühmten Epistola dogmatica, welche den seit Tertullian im Abendlande geltenden Glauben zum formellen Ausdruck bringe, habe er dem Morgenlande einen fremden Glauben aufzudrängen gewußt. „Man kann, wenn man den Standort der Beurteilung sehr viel später oder sehr

viel früher nimmt, allerdings behaupten, daß die Entscheidung von Chalcedon unter den damals überhaupt möglichen die günstigste gewesen ist; aber diese Einsicht vermag an dem Urteil nichts zu ändern, daß die Synode von Chalcedon, die man zum Unterschied von der Räubersynode Räuber- und Verrätersynode nennen könnte, das Geheimnis des griechischen Glaubens verraten hat" (S. 353). „Die Schmach dieses Konzils liegt darin, daß die große Majorität der Bischöfe, welche wie Cyrill und Dioskur gesinnt waren, sich schließlich eine Formel von Fremden, vom Kaiser und vom Papst, aufnötigen ließ, die ihrem Glauben nicht entsprach" (S. 369).

Justinian hat aber der inkorrekten Formel eine Auslegung gegeben, welche die Inkorrektheit einigermaßen beseitigte. Dies geschah auf der fünften allgemeinen Synode im J. 553 zu Konstantinopel gegen den Willen des Papstes Vigilius, welcher allerdings kein Leo war und durch unredliche Mittel auf den Thron gekommen war, aber doch durch die politischen Verhältnisse einige Entschuldigung erhält, so daß er in Anbetracht der gegen ihn mit allen Mitteln operierenden Männern wohl als „kein Held", aber doch nicht ganz allgemein als „ein Schurke" (S. 397) dargestellt werden kann. Auf dieser Synode ließ Justinian sein zweites Edikt über die drei Kapitel, in welchem die „strengcyrillische Auslegung des chalcedonensischen Beschlusses" enthalten war, sanktionieren, ohne daß das Chalcedonense aufgegeben wurde. „Unter diesen Ja-Sagern werden wenige gewesen sein, die wider ihre Überzeugung gesprochen haben. Der Kaiser ist wirklich der beste Dogmatiker gewesen; er hat,

indem er die Auslegung des Chalcedonense im Sinne Cyrill's zu ausschließlicher Geltung erheben ließ, den Sinn der Kirche des Orients, d. h. den ihrer Majorität getroffen. Der dogmatische Beschluß von 553 ist in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzen. In gewisser Weise ist der Schlag des 4. Konzils, den das Abendland dem Morgenland versetzt hat, durch das 5. Konzil pariert worden — so wie in dogmatischen Dingen überhaupt pariert wird" (S. 398).

Daraus läßt sich schon entnehmen, wie die weiteren Verhandlungen über die christologische Frage im Monotholetenstreit beurteilt werden. Von der römischen Synode vom J. 649 wird bemerkt, daß man, wenn man die Bestimmungen derselben lese, den Eindruck einer zu einem verschwiegenen Zwecke veranstalteten Klopffechterei erhalte (S. 407). Der Umschwung unter Konstantin Pogonatus sei zwar noch nicht ganz aufgeklärt, aber jedenfalls sei der Kaiser nach dem Empfang des Briefes Agatho's entschlossen gewesen, dem Papst in allem zu willfahren. Der Dyotheletismus war unter der Ägide Rom's zum Siege gekommen. Doch gibt der Verf. zu, daß diese Lehre eine Konsequenz des Chalcedonense war und Rom fortab die Deutung des 5. Konzils gelten ließ. Die „paradoxe Beobachtung, daß die tüchtigsten orientalischen Theologen, selbst die Mystiker, auf die Seite der Zwei-Willen-Lehre getreten sind", wird doch nicht befriedigend erklärt durch den Hinweis „auf die Thatsache, daß man die scholastische Theologie der Neuorthodoxen, des Leontius und Justinian, nicht mehr entbehren mochte" und im „Kultussystem für das Glaubenssystem einen Ersatz fand" (S. 400).

Dieses Kultussystem wird nun noch schärfer verurteilt als das dogmatische System. Da der Verf. das Abendmahl, an welches sich der Kultus anlehnte, lediglich als eine symbolische Institution betrachtet, so kommt er natürlich zum Schluß, daß der Mysterienkult der Griechen und teilweise auch der abendländischen katholischen Kirche ein Rückfall in das Heidentum, ein Sieg der Religion zweiter Ordnung sei. Obwohl man der sakramentalen und sakrifiziellen Handlung die höchste Stellung angewiesen habe, so sei es doch nichts anderes „als das pure Heidentum, welches hier wirksam gewesen ist. Seit diesen Entwicklungen seien die meisten Kirchen im Orient und im Occident geschlagen und geknechtet durch eine „Abendmahlslehre“ und eine „Abendmahlspraxis“, die zu den schwersten Hemmungen zu rechnen sind, welche das Evangelium in seiner Geschichte erlebt hat (S. 430).

Dies ist die „rationelle Theologie“, welche von allen Mysterien in Lehre und Kultus absieht und in der ganzen Entwicklung des Dogmas nur menschliche Faktoren, nicht immer der besten Art, anerkennt. Wenn der menschliche Verstand der einzige positive Maßstab für die Offenbarung ist, so ist es freilich unmöglich, etwas Uebervernünftiges gelten zu lassen; es wird zum Widervernünftigen. Wenn in der Erklärung der Konzilsbeschlüsse, welche doch Sache der allgemeinen Kirche sein muß, nur die Urteile einzelner, welche am Zustandekommen beteiligt waren, maßgebend sind und ein Fortschritt im Sinne des Vincentius nicht möglich ist, so hat der starre griechische Traditionalismus recht, den der Verf. selbst scharf verurteilt. Wenn die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit jeden Kult als heidnisch

ausschließen würde, so wäre das Christentum überhaupt nicht zu einer Weltreligion geworden. Wird der Theologe gern den Scharfsinn und die große Gelehrsamkeit anerkennen, so wird er doch die Resultate nicht bloß vom Standpunkt des Glaubens, sondern auch der christlichen Wissenschaft aus, in den Hauptpunkten abweisen müssen.

Schanz.

6.

Lehrbuch der Apologetik. Erster Band. Von der Religion überhaupt. Zweiter Band. Von der geoffenbarten Religion. Von Dr. C. **Gutberlet**, Prof. am bischöflichen Seminar zu Fulda. Münster. Theissing. 1888. 256 und 323 S.

Der H. Verf. gibt in der Vorrede an, daß die Ziele und die ganze Anlage seines Lehrbuches sich wesentlich von ähnlichen Schriften unterscheiden. Diese Schrift soll ein Ausdruck seiner eigenen Gedankenwelt sein. Der große Abfall unserer gebildeten Welt von der christlichen Weltanschauung sei nicht spurlos an seiner religiösen Überzeugung vorüber gegangen, sondern habe auf das mächtigste auf seine wissenschaftlichen Bestrebungen und Studien eingewirkt. Es war ihm daher die dringendste Angelegenheit, das, was er als das einzig Notwendige erkannt und verehrt, auf solche Grundlagen zu stützen, welche auch den verfänglichsten Angriffen einer von Gott abgefallenen Wissenschaft Stand zu halten vermögen. Danach ist auch die ganze Anlage eine eigentümliche. Zur Zeit des Deismus sei es notwendig gewesen, das Hauptgewicht auf die Begründung der geoffenbarten Religion zu legen. Gegenwärtig sei man aber in der

Negation viel weiter fortgeschritten. Was die alte Apologetik als bewiesen in der Philosophie voraussetzte: Gott und Unsterblichkeit, überhaupt die Wahrheiten der natürlichen Religion, das werde jetzt von dem Zeitgeiste zum vorzüglichsten Zielpunkte der Angriffe gemacht. Auf den Nachweis dieser Wahrheiten habe er darum den Hauptnachdruck gelegt, während er die katholische Apologetik der Dogmatik überließ. Darum ist der erste Band vorwiegend philosophisch gehalten. Mit der modernen Spekulation und Naturwissenschaft verbinde sich aber auch die Geschichte, um gegen die Religion Sturm zu laufen. Die vergleichende Religionswissenschaft werde mit dem regsten Fleiße gepflegt, aber leider werde auch diese große Errungenschaft der Neuzeit gegen die Religion teils offen, teils verdeckt ins Feld geführt. Dieser Wissenschaft habe er darum eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Der erste Band enthält demgemäß die Abschnitte: das Wesen der Religion; die Existenz der Religion; spekulative Grundlegung der Religion. Der zweite Band gliedert sich in drei Abschnitte: Theorie der Offenbarung; Existenz der Offenbarung; Verhältnis der Vernunft zum Glauben. In der Litteratur beschränkt sich der Verf. auf das Notwendigste, da er „bei einem so überaus ernsten und hochwichtigen Geschäfte an eine Ornamentierung durch Erudition, Litteratur, elegante Diktion nicht denken konnte“. Häufig verweist er auf seine früheren philosophischen Schriften, um anderwärts ausführlicher Behandeltes nicht wiederholen zu müssen.

Durch diese früheren Schriften ist denn auch der Verf. in der wissenschaftlichen Welt längst rühmlich

bekannt. Seine Theodizee bietet einen guten Teil des philosophischen Materials, welches im ersten Bande der Apologetik verarbeitet ist. Ebenso bildeten die Schriften über das Unendliche und den Spiritismus sowie die antidarwinistischen Abhandlungen gute Vorarbeiten für die apologetische Behandlung dieser wichtigen Gegenstände. Daß er sein Hauptaugenmerk auf die Grundlegung der prinzipiellen Wahrheiten der Philosophie gerichtet hat, wird auch von denjenigen als verdienstlich anerkannt werden müssen, welche mit der geschichtlichen Begründung dieser Anlage nicht ganz einverstanden sein können. Denn die alte Philosophie seit Platon und die Scholastik haben sich gewiß auch eingehend mit den Problemen der „natürlichen Religion" beschäftigt, wenn ihnen auch dieser ohnehin nicht ganz entsprechende Begriff unbekannt war. Besteht doch das Bestreben der katholischen Philosophie heutzutage gerade darin, die alte Philosophie wieder zu Ehren zu bringen. Die Methode des Verf. läßt dies auch überall deutlich erkennen, besonders wenn man diejenigen Partien, welche vorwiegend philosophisch gehalten sind, mit den mehr positiven Ausführungen vergleicht. Während z. B. beim kosmologischen Argument fast durchgehends aus den Begriffen der Möglichkeit und Notwendigkeit operiert wird, um die freie intelligente Ursache zu erweisen, wird im antidarwinistischen Teil die Ordnung und Harmonie zu demselben Zwecke verwendet.

Der H. Verf. hat mehr als die meisten Apologeten gleicher Richtung auf die Naturwissenschaft und Religionsgeschichte Rücksicht genommen. Wir sind die letzten, welche ihn deswegen tadeln. Im Gegenteil sind wir der Ansicht, daß hierin eine Hauptaufgabe der christlichen

Apologetik bestehe. Es ist auch selbstverständlich, daß hier die allgemeinen philosophischen Wahrheiten der positiven Ausführung zu Grunde zu legen sind und die Denkgesetze die Direktive zu geben haben. Denn jemehr in neuester Zeit der Naturalismus die Spekulation benützt, um die empirischen Thatsachen gegen die Religion auszubeuten, desto notwendiger ist es für die Apologetik, die Unzulänglichkeit dieser Spekulation nachzuweisen. Doch darf auch sie nicht vergessen, daß die Empirie der gefährlichste Feind geworden ist. Die Geschichte des koppernikanischen Systems hat es bis zur Evidenz bewiesen, daß die Naturwissenschaft mit der Logik allein nicht bekämpft werden kann. Die Vernachläßigung der Erfahrung und des Experimentes hat sich bitter gerächt. Es ist also auch heutzutage neben der philosophischen Behandlung eine empirische und geschichtliche durchaus vonnöten. Dies anerkennt der Verf. damit, daß er seine Widerlegung des Darwinismus Schritt für Schritt der Darstellung Spitzer's folgen läßt. Wäre er mehr auf das Detail eingegangen, so würde die Darstellung noch an Kraft gewonnen haben. Dasselbe gilt von der Religionsgeschichte, die der Verf. nicht systematisch dargestellt, sondern je nach den behandelten Gegenständen verwendet hat. Wie er im zweiten Band seine Auffassung der chinesischen Religion ziemlich modifiziert hat, so würden auch andere Teile, z. B. der Parsismus, Konfucianismus eine etwas andere Form erhalten haben. Auf die interessante Abhandlung über das Verhältnis der Vernunft zum Glauben möchte ich auch aus dem Grunde aufmerksam machen, weil daselbst über Thomas, Lugo u. a. Bemerkungen eingestreut sind,

welche sich nahezu mit dem, was der Verf. dem Referenten zum Vorwurf gemacht hat, decken.

Schanz.

7.

Das Hebräerevangelium. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von **Rudolf Handmann** (Band V Heft 3 der Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur von Oskar von Gebhardt und Adolf Harnack). Leipzig, Hinrichs 1888. 142 S. Preis 4. 50 M.

Seitdem Lessing, auf Grabe fußend, erstmals eine Identifizierung des Hebräerevangeliums mit dem hebräischen Matthäus vorgenommen, ist das erstere in die gewaltige Strömung der synoptischen Frage hineingekommen, und hat hier, bald ganz oben schwimmend, bald verächtlich auf den Grund hinabgestoßen, das wechselvollste Geschick gehabt. Von einer ächt apostolischen Grundschrift von primärer Bedeutung für die ganze Evangelienfrage ward es zu einem elenden, spät apokryphischen Machwerk degradiert, von einer „Schwester" des kanonischen Matthäus (Schleiermacher) zu einem „Bastardwerk" der ausgeartetsten Evangelienlitteratur (Ewald). In der Tübinger Schule fand es als verzärteltes Schoßkind warme Aufnahme; an die erhaltenen Fragmente konnte im freiesten Spiel der Phantasie jene rein und unverfälscht judenchristliche Grundschrift angedichtet werden, deren man benötigt war. Die neuere Richtung, zu der Verf. obiger Schrift sich aber in Gegensatz stellt, neigt dahin, dem Hebräerevangelium den Charakter der Ursprünglichkeit und die Patina urapostolischen Alters

abzusprechen — gewiß mit vollstem Recht. Hilgenfeld steht isoliert, wenn er es abermals zum „archimedischen Punkt“ der ganzen Evangelienfrage, machen und noch isolierter der Engländer Nicholson, welcher es als zweite Evangelienschrift aus der Feder des Matthäus erweisen wollte. Von katholischer Seite hat neuerdings Gla, dessen tüchtiger Arbeit (Die Originalsprache des Matthäus-Evangeliums, Paderborn 1887 vgl. Q.-Sch. 1887 S. 324) der Verf. die Anerkennung nicht versagt, das Hebräerevangelium als judenchristliche Überarbeitung des hebräischen Matthäus zu erweisen gesucht.

Schon die Geschichte des Hebräerevangeliums in unserem Jahrhundert ist allerdings ein Beweis, daß eine neue gründliche Untersuchung über dasselbe nicht überflüssig ist; die neutestamentliche Einleitung müßte für eine endgiltige Klarstellung der obschwebenden Frage ungemein dankbar sein. Der Verf. obiger Schrift nimmt einen guten Anlauf dazu. Zunächst gibt er eine Geschichte der Behandlung dieses Evangeliums seitens der Kritik; dann schreitet er fort zu einer gründlichen Besprechung der alten Zeugnisse über dasselbe. Die hergehörigen Stellen bei Klemens Alex., Origenes, Eusebius, Irenäus, Epiphanius, Theodoret werden mit musterhafter Klarheit und Umsicht exegesiert; die aus ihnen gezogenen Hauptresultate, namentlich das, daß das Hebräerevangelium vom hebräischen Matthäus loszulösen sei, sind wohl über Zweifel und Anfechtung erhaben.

Als grundlegende Quelle aber, aus welcher für das Hebräerevangelium zu schöpfen sei, wird mit Recht Hieronymus bezeichnet und der Erklärung seiner Zeugnisse ist der Abschnitt S. 45—65 gewidmet. Hier setzt

der Verf. den Haupthebel ein, aber mit solcher Vehemenz, daß sein Verfahren wohl von jedem besonnenen Forscher unter die kritischen Gewaltmaßregeln gerechnet werden wird. In noch ganz anderem Sinne, als dies von Credner geschehen, wird Hieronymus der mala fides bezichtigt und als glaubwürdiger Zeuge in der Frage nach dem Verhältnis des Hebräerevangeliums zum hebräischen Matthäus abgeführt. Zuerst werden seine Aussagen mit Geflissentlichkeit verwirrt und durcheinander geschüttelt und dann mit ganz überflüssigen chemischen Mitteln dessen „eigene Meinung, oder besser der wahre Sachverhalt herausdestilliert" (S. 47). Die Hauptstelle de vir. ill. c. 3. kann in ihrem zweiten Teil doch nur entweder als lügenhafte Aussage gefaßt, oder so verstanden werden, daß Hieronymus bei den Nazaräern in Beröa den hebräischen Matthäus gesehen und abgeschrieben habe. Vom Verf. wird sie aber unter allerlei Tergiversationen endlich S. 60 darauf zurückgeführt, daß Hieronymus, der an dieser Stelle lediglich den Inhalt des Papiasfragmentes wiedergebe, in seinem „bekannten Ehrgeiz" es nicht habe über sich bringen können, die Tradition ohne Beleg zu lassen. „Nun hatte er ja ein hebräisches Evangelium auf der Bibliothek in Cäsarea gesehen, hatte bei den Nazaräern im syrischen Beröa ein solches abgeschrieben . . . was sollte ihn hindern, der letztern Meinung (von der Identität desselben mit dem hebräischen Matthäus) gemäß dies Evangelium hieherzuziehen, wenn er auch diese Meinung selbst nicht teilte, da er ja keineswegs kritische Fragen über die Evangelien erörtern, sondern nur die schriftstellerische Thätigkeit des Apostels Matthäus sicherstellen, so wie seine eigene Kenntnis des

Hebräischen und sein Verdienst als Entdecker beleuchten wollte?" (S. 60). Hier liege also eine absichtliche Täuschung vor, zu welcher die Tradition, die im Hebräerevangelium den hebräischen Matthäus vermutete, den Deckmantel gegeben habe, — eine „kleine Mystifikation in majorem ecclesiae gloriam" (S. 62).

So wäre ja freilich das Zeugnis glücklich um seinen Wert gebracht. Aber um zu diesem Ziel zu gelangen, handhabt der Verf. nicht bloß das knotenzerhauende Schwert in einer Weise, die wohl einem Alexander ansteht, aber nicht dem wissenschaftlichen Forscher, sein Schwert hat auch eine giftige, Ehre und Ehrlichkeit dieses Kirchenvaters verletzende Schärfe. Doch auch abgesehen vom moralischen Moment, — wie unglaublich und unmöglich ist jene ganze Erklärung! Wenn Hieronymus wirklich ein solches Vollmaß moderner Gelehrteneitelkeit besessen hätte, würde er dann nicht der Versuchung unterlegen sein, vielmehr mit seiner wirklichen Entdeckung zu prunken, daß das Hebräerevangelium mit dem hebräischen Matthäus nicht identisch sei? Wie hätte er seinem Gelehrtenberuf durch eine Lüge aufs Spiel setzen können, welche sofort als solche erkannt werden konnte ja mußte? Denn es ist nicht wahr, daß er „als der einzige, welcher in der hebräischen Sprache wohl bewandert war" nicht zu befürchten hatte, er möchte von jemand des Gegenteils überführt werden (S. 60). Weist er ja doch selbst in derselben Schrift de vir. ill. c. 2. darauf hin, daß er das Hebräerevangelium ins Griechische und Lateinische übertragen habe; also war es leicht möglich zu konstatieren, daß das Hebräerevangelium nicht das des Matthäus sei. Oder soll auch diese Angabe des Kirchenvaters

unter die Eitelkeitslügen gezählt werden (vergl. S. 64 „will er sogar zweimal übersetzt haben")?

Wer denn doch Bedenken trägt, eine derartige Behandlung alter Zeugen gutzuheißen, die man bei anderer Gelegenheit wieder braucht und unbedenklich anruft, wird nun natürlich auch einem Großteil der im letzten Abschnitt zusammengestellten Ergebnisse und Vermutungen seine Zustimmung versagen müssen. So richtig es ist, daß das Hebräerevangelium nicht der hebräische Matthäus war und auch nie den Anspruch erhob, dies zu sein, so grundlos und unwahrscheinlich ist die Vermutung, daß das Hebräerevangelium den Anlaß zur Tradition vom hebräischen Matthäus gegeben habe und daß schon Papias beide verwechselt habe. Auch muß der Wert des Hebräerevangeliums erst künstlich hinaufgeschraubt werden, um plausibel zu machen, daß der kanonische Matthäus und Lukas Verarbeitungen desselben seien. Sind somit die Resultate der Schrift, soweit sie auf das Matthäusevangelium Bezug haben, entschieden falsch, namentlich in Folge der Mißhandlung des Zeugnisses von Hieronymus, so ist dem ersten Teil der historischen Untersuchung und der Sammlung und Exegese der Fragmente des Hebräerevangeliums der Wert nicht abzusprechen.

Keppler.

8.

De Romano Sancti Petri Episcopatu dissertatio historica. Pro Gradu Doctoris S. S. Canonum publice propugnabit **M. Lecler,** Presbyter Dioecesis Namurcensis, S. S. Canonum Licentiatus, Collegii Adriani ut Subregens Lovanii 1888. Van Linthout fratres. XIV, 357 S. 8°.

Verfasser vorliegender Dissertation stellte eingehende neuere Untersuchungen an über den römischen Episkopat des heiligen Petrus und mehrere damit in Zusammenhang stehende chronologisch-kritische Fragen. Derselbe zeigt sich wohl vertraut mit der sehr reichhaltigen Litteratur über diesen Gegenstand und legt hierin eine große Belesenheit an den Tag. Auch verrät die ganze Darstellung ein ebenso großes Interesse wie Verständnis für die Sache. Doch dürfte dann und wann sowohl der methodologische Gang wie die sachliche Durchführung manchen Bedenken unterliegen. Die dogmatischen Fundamentalsätze, welche L. S. 5 anführt, wird kein katholischer Theologe bestreiten. Allein was die beigefügte kanonistische Erörterung anlangt, dürfte es kaum einem Zweifel unterliegen, daß Verf. in der Bestimmung fixer, die Uebertragung der obersten Primitialgewalt bestimmender Normen viel zu weit gegangen ist. Die mitunter laut redende Praxis von beinahe zweitausend Jahren legt gegen die daselbst ausgesprochene kanonistische Fiktion von einem von Anfang an bestehenden »medium seu conditio legitimam Petri in Primatu successionem determinans« dann und wann ein entschiedenes Veto ein. Verf. sieht sich daher gar zu bald am Eingange erst seiner Untersuchungen stehend, sich veranlaßt, seine Schlußfolgerungen auf Prämissen zu stützen, die noch sehr des Beweises bedürften. So nimmt er mit Berufung auf Palmieri an (S. 5 Anm.), Gott habe die Wahl des römischen Episkopates Petri speziell ratihabiert. »Deus ratam specialiter habuit hanc Petri electionem« so lauten die Hauptworte. Dieser Satz läßt sich wohl leicht aufstellen, nicht aber ebenso leicht als streng historisch

verbürgte Wahrheit beweisen. Daß Petrus den römischen Episkopat gegründet hat, ist ohne allen Zweifel auf die Fügungen der göttlichen Vorsehung zurückzuführen. Auch dürften dieselben, wo es sich um eine für die Kirche und ihr Oberhaupt so tief einschneidende Frage handelt, stärker und intensiver gewesen sein, als für die Leitung der Angelegenheiten des profanen Lebens angenommen wird. Doch vergeblich wird man nach einer damals schon endgültig festgesetzten Norm der Nachfolge Petri auf dem Bischofsstuhle zu Rom suchen, welche für alle Zeiten bindende Kraft besessen haben sollte. Jedenfalls hätte dieselbe im Laufe der Jahrhunderte nicht unerhebliche Ausnahmen erlitten; weshalb es immerhin bedenklich erscheinen möchte, das oft nur zu heftig bewegte, real-praktische Leben selbst am Sitze des apostolischen Stuhles mit seinen vielfach weit genug auseinandergehenden Interessen in einen gar zu eng geschnürten theoretischen Formalismus einzuzwängen, der alles haarklein verstehen und jedes noch so tief gehende Ereignis der Kirchen- und Weltgeschichte in einer künstlich dafür konstruierten Schablone unterbringen will.

Was sodann das methodologische Moment an sich betrifft, so legt L. fast zu viel Gewicht auf das indirekte Beweisverfahren (S. 6). Dasselbe kann jedenfalls nicht als ein allseitig unanfechtbares und vollständig wissenschaftliches aufgestellt werden. Desgleichen möchten wir zwar den S. 24 aufgestellten psychologisch-moralischen Beweis aus historisch-apologetischem Interesse nicht unterschätzen, möchten ihn aber namens einer exakten Geschichtsforschung den spezifisch historischen Beweisen nicht voran, sondern als bloß accessorisches, sekundäres Moment

nachgestellt wissen. So evident und denknotwendig, wie es S. 35 geschieht, darf der moralische Beweis nicht hingestellt werden. Ging hierin der Verf. in der historischen Apologie zu weit, so that er auf einer andern Seite derselben zu wenig. Viel entschiedener und schärfer hätte der Verf. jener Voraussetzung einiger Protestanten, „die hl. Schrift enthalte die wahre, authentische und inspirierte Geschichte der Anfänge des Christentums“ entgegentreten sollen. Dieselbe dürfte sich bei näherem Besehen als nichts denn eine petitio principii erweisen. Nichts lag wohl den heiligen Schriftstellern ferner als die Absicht, eine förmliche Geschichte der ersten christlichen Zeit zu verfassen. Geschichtliche Begebenheiten bilden allerdings die Basis ihrer Lehrdarstellungen, nicht aber ihren einzigen und erschöpfenden Inhalt. Nicht einmal das Leben Jesu, geschweige denn das der Apostel, hat bei ihnen eine genaue historisch-chronologische Darstellung gefunden. Sie schrieben bei weitem nicht alles nieder, was sie über den Ursprung des Christentums und der ersten christlichen Gemeinden wußten. Dafür hatten sie ihre guten Gründe; darunter dürften die von Zurückhaltung gebietenden Klugheitsrücksichten eingegebenen nicht die unbedeutendsten sein. Aus solchen Rücksichten erklärt sich die Nichterwähnung des heiligen Petrus in den zu Rom von Paulus abgefaßten Briefen, wie S. 159 f. trefflich dargethan ist, sehr leicht. Doch dürfte zu den Anm. 2 daselbst von Jungmann angeführten Gründen, was den heiligen Petrus insbesondere betrifft, noch ein neues, ganz gewichtiges Moment hinzutreten, auf das m. W. Schanz in seinem Kommentar über das Evangelium des heiligen Markus zuerst hingewiesen hat.

Er schreibt daselbst (S. 23) über die von Markus hinsichtlich der Person des hl. Petrus beobachtete Zurückhaltung: „Markus, der in Rom schrieb, konnte nicht die einheitliche Organisation, die in Petrus ihre Spitze hatte, betonen, denn wir wissen aus dem Römerbriefe, daß die Apostel vielmehr den gewissenhaften Gehorsam gegen die Obrigkeit empfohlen haben". Was liegt hiernach näher als die Annahme, daß Paulus in seinen Briefen rücksichtlich des Organisators der Gesamtkirche sich ähnliches Stillschweigen auferlegen zu müssen glaubte, wie ein solches bezüglich der Uebertragung der Primatialgewalt an Petrus, Markus bei Abfassung seines Evangeliums in Rom eingehalten hatte? Wir hätten sonach einen neuen Grund, warum die Nachrichten über die Thätigkeit des Hauptes der Apostel und der apostolischen Zeit so spärlich fließen.

Alle Anerkennung verdient sodann das scharfsinnige Abwägen der zahlreichen in Betracht kommenden historischen Spezialzeugnisse und das sorgfältige Untersuchen ihrer Beweiskraft von seiten des Verfassers. Nur mit der Erklärung des Irenäuszeugnisses S. 81 ff. kann ich mich durchaus nicht einverstanden erklären. Ich kann im Nebensatze *τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν* nichts anderes als eine g l e i c h z e i t i g e Thätigkeit der Apostelfürsten mit Matthäus erblicken (vgl. Schanz a. a. O. S. 46 f.). Desgleichen macht die leidenschaftslose, von aller konfessionellen und nationalen Engherzigkeit freie Benützung der ausgedehnten Litteratur demselben alle Ehre. Ueberall in seiner zu einem stattlichen Umfange angewachsenen Schrift trifft man die Spuren der von

Benützung der reichhaltigen Litteratur schweißtriefenden fleißigen Hand des Verfassers.

Deshalb darf er auch selbst wieder jenen beigezählt werden, welche thätig Hand angelegt haben — und dies nicht vergeblich — zur wissenschaftlichen Wiederaufrichtung eines zu den ältesten zu rechnenden Gebäudes der ersten christlichen Zeit. Repetent Zisterer.

9.

Monumenta Vaticana Hungariae. I. Relationes Cardinalis Buonvisi in Imperatoris et Hungariae regis curia Nuntii apostolici a. 1686 exaratae, in anniversariam arcis Budae ducentis abbinc annis recuperatae typis vulgatae. 1886. CLVI, 310 p. 4. — II. Bullae Bonifatii IX P. M. (1389—1396). 1888. XXXVIII, 366 p. 4. Budapest, Franklin-Társulat.

An der Publikation von historischen Dokumenten, welche die Gewährung eines freieren Zutrittes zum vatikanischen Archiv durch Leo XIII im Gefolge hatte, beteiligte sich mit Eifer auch Ungarn, und wie nahe liegt, dachte es vor allem an die Erhebung von Aktenstücken, welche seine eigene Geschichte betreffen. Die Bedeutung der Monumenta Vatic. Hungariae beschränkt sich indessen nicht ausschließlich auf die ungarische Geschichte. Bei der Verkettung, die auf dem Gebiet der Geschichte zwischen den einzelnen Ländern besteht, entbehrt die Nationalgeschichte nie ganz der Züge, welche eine universalhistorische Bedeutung haben. Durch den Kampf mit den Türken wurde Ungarn überdies so sehr in die große Bewegung Europas hineingezogen, daß seine Geschichte in gewissen Perioden ein Stück Weltgeschichte ist.

Die Publikation teilt sich in zwei Serien, eine mittelalterliche und eine neuzeitliche, und einstweilen sind fünf Bände erschienen: Relationes oratorum Pontificiorum 1524/25 (1884); Acta Legationis Cardinalis Gentilis 1307/11 (1885); Relationes Collectorum Pontificiorum in Hungaria 1281/1375 (1887); und die beiden dem Ref. vorliegenden Bände, deren Titel oben angegeben sind. Der ältere der beiden letzteren enthält die Schreiben, welche der Wiener Nuntius Kardinal Buonvisi 1686 an die päpstliche Kurie richtete, nebst den Schreiben, welche durch den Kardinal Cybo von dort an ihn ergingen. Dazu kommen mehrere Schreiben Buonvisis an andere Persönlichkeiten und deren Antworten, namentlich Briefe an den Nuntius in Polen. Es handelt sich in der Korrespondenz um ein bedeutsames Stück Geschichte. Die Türken, die 1683 von Wien zurückgeschlagen worden waren, sollten nun auch weiter aus Ungarn verdrängt werden. Die Stadt Ofen wurde ihnen wirklich entrissen, und die Dokumente zeigen, welch hervorragenden Anteil an der Befreiung der apostolische Stuhl hatte. Die Relationen und Briefe sind größtenteils italienisch, einige lateinisch geschrieben, und sie werden im päpstlichen Geheimarchiv aufbewahrt. Ihnen voraus gehen aus der Feder Fraknóis, des gelehrten Sekretärs der ungarischen Akademie, Prolegomenen, in denen nebst einem kurzen Rückblick auf die früheren Kämpfe gegen die Türken die Anstrengungen des Jahres 1686 eingehend dargestellt sind. Die Abhandlung liegt ebenso in ungarischer Sprache als in lateinischer Uebersetzung vor.

Der zweite und jüngere Band enthält die auf Ungarn bezüglichen Bullen und Breven Bonifatius' IX.

Sie entstammen dem Archiv der Datarie, und ihre Zahl beläuft sich auf 349. So ansehnlich die Zahl ist, so ist sie doch nicht vollständig. Das Archiv der Datarie hat sich nicht unversehrt erhalten. Bei dem Transport nach Paris und dem Rücktransport nach Rom am Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts hat es vielmehr noch größere Verluste erlitten als die übrigen Archive der römischen Kirche. Von den 16440 Bänden, welche es vormals zählte, ging, wie es scheint, mehr als die Hälfte zu Grunde. Es verschwanden namentlich die 483 Bände über die Zeit vor Bonifatius IX. Von den 199 Bänden, welche auf diesen Pontifikat sich bezogen, haben sich nur 101 erhalten. Die Dokumente betreffen fast durchweg Verleihung von Benefizien. Dementsprechend handeln die wieder von Fraknói herrührenden Prolegomenen von der Entwicklung der päpstlichen Reservationen und Provisionen und von der Uebung des bezüglichen Rechtes durch den römischen Stuhl.

Die Edition — zunächst des ersten Bandes, der die bezügliche Bemerkung enthält — ruht auf der Abschrift eines römischen Archivbeamten und auf der Korrektur der Druckbogen, welche durch diesen in Gemeinschaft mit einem ungarischen Gelehrten besorgt wurde. Die Ausstattung ist prächtig. Der erste Band enthält außer zahlreichen schönen Initialen das Porträt des Papstes Innocenz XI, in dessen Pontifikat die Befreiung Ofens fällt, nach dem im Museum des Fürstprimas Kardinal Simor befindlichen Exemplar, und das Porträt des Kardinals Buonvisi. Die Publikation gereicht Ungarn zu großer Ehre. Noch mehr würde sie sich nach außen empfehlen, wenn der lateinische Uebersetzer der Prolego-

menen seine Aufgabe besser gelöst hätte oder, wie wohl zu hoffen ist, in Zukunft besser lösen würde. Unsere besten Wünsche begleiten den Fortgang des Werkes.

Funk.

10.

Introductio in Corpus Iuris Canonici cum appendice brevem introductionem in Corpus Iuris Civilis continente. Exaravit Dr. **Franciscus Laurin.** Friburgi et Vindobonae, sumptibus Herder. 1889. 8°. XX, 284. 4,50.

Von der größten, aus dem Wesen der Sache sich ergebenden Bedeutung ist für die Wissenschaft des Kirchenrechts das Studium der Geschichte und Natur der Rechtsquellen, ihrer Provenienz, ihrer dadurch bestimmten Geltung, etwaiger später eingetretener Modifikationen und ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung. Aus gutem Grunde nimmt man davon auch die Einleitung in das kanonische Recht. In neuerer Zeit hat nun in der Erforschung und Darstellung der Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts und speziell des Corpus Iuris Canonici neben anderen namentlich Schulte wahrhaft Großartiges geleistet. Allein sein dreibändiges Werk hierüber ist für die meisten und ganz besonders für den, der erst an das Studium des Kirchenrechts herantritt, viel zu umfang- und inhaltreich. So bestand ein wahres Bedürfnis, eine kleinere Einleitungsschrift, oder sagen wir, Litteraturgeschichte des Corpus Iuris Canonici zu haben, die einerseits mehr bieten sollte, als die einschlägigen Partien der vorhandenen Lehrbücher

des Kirchenrechts, andererseits aber durch die Masse des Details doch nicht erdrücken durfte.

Solchem Mangel nun abzuhelfen, hat Dr. Laurin, Professor an der kathol. theol. Fakultät zu Wien, seine Vorlesung über Einleitung in das Corpus Iuris Canonici in lateinischer Sprache im Drucke erscheinen lassen und fügt am Schluß einen kleineren einleitenden Traktat über das Corpus Iuris Civilis an. Eine, wie die Vorrede besagt, mehr als zwanzigjährige Thätigkeit des Verf. auf diesem Gebiete vor den akademischen Zuhörern, und das so zweimal wahr gewordene »nonumque prematur in annum« lassen Gediegenes erwarten. Und wirklich wird man in dieser Erwartung nicht getäuscht. Bei vollständiger Beherrschung der vorhandenen Litteratur und aller einschlägigen Fragen entfaltet der Verfasser eine solche Reichhaltigkeit und Wissenschaft, daß sich kaum etwas vermissen läßt. Das nun geschieht in einer leichten, fließenden Sprache, die den Stempel der Schule und des Verkehrs mit den Schülern an sich trägt. Vielleicht daß deswegen der Autor auch möglichst geringe Voraussetzungen macht und durch Wiederholungen manchmal etwas zu sehr in die Breite geht. Auf die ganze Arbeit ist die minutiöseste Sorgfalt verwendet, so daß der errata nur sehr wenige sind. So ist auf S. 43 als Todesjahr des Carolus Molineus (du Moulin) 1568 statt 1566 angegeben, wie auch Antonius Contius (le Conte) nicht 1586 sondern 1577 gestorben ist. Die S. 94 A. 4 gemachte Konjektur: de monachis in probatione (probationem?) susceptis erweist sich durch die auf S. 91 A. 5 und S. 96 A. 1 enthaltenen parallelen Titelrubriken: de monachis et monialibus s i n e probatione

susceptis als unrichtig und korrigiert sich darnach. Auf S. 162 fehlen im Verlaufe die Verweise auf Schulte: „Geschichte der Quellen und Litteratur des Kanonischen Rechts".

In formeller Beziehung erwähnen wir, daß S. 16 die Capitula Martini Bracarensis nicht passend unter den libri officiales stehen, da sie eine gewöhnliche Kanonensammlung sind. Nicht ganz einverstanden sind wir damit, daß bei den einzelnen Teilen des Corpus Iuris Canonici in einem caput deren Charakter und Geltung erörtert ist, dann ein Kapitel litterarhistorischen Inhalts folgt und hernach in einem weiteren caput der hodiernus valor der Sammlung behandelt wird; denn so ist Zusammengehöriges auseinandergerissen. In der Abhandlung über das Corpus Iuris Civilis tritt die Stellung der quinquaginta decisiones innerhalb der Gesetzgebung Justinians nicht genügend hervor, vielleicht weil ihre sachliche Bedeutung nicht ganz richtig gewertet wurde.

Wir nehmen davon Gelegenheit noch einige materielle Punkte zu erwähnen. S. 20 ist zu entschieden behauptet, daß Gratian den Petrus Lombardus in den über die Ehe handelnden Causae benützt habe. S. 56 wird in zu bestimmter Weise dem Kardinal Torquemada eine Einteilung des decretum Gratiani in fünf Bücher und Titel zugeschrieben. Vielleicht dürfte die Anerkennung des von den Correctores Romani in der Verbesserung des Gratianischen Dekrets Geleisteten, S. 68, etwas gemäßigter sein, wenn man bedenkt, wie sie sich der bereits erwachten Kritik gegenüber verhielten. Nicht einverstanden sind wir mit Laurin in der Exegese der in der Publikationsbulle zum Dekret Gregors IX., S. 143, sich

findenden Stelle: »Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scholis, districtius prohibemus, ne quis praesumat, aliam facere absque auctoritate Sedis Apostolicae speciali«. Es ist doch nicht anzunehmen, daß der Papst habe verbieten wollen, es solle niemand die von ihm zusammengestellten Dekretalen nochmals sammeln. Das mochte wohl niemanden einfallen. Aber das hat Gregor untersagen wollen, daß jemand privatim künftige päpstliche Verordnungen zusammenstelle, wie es in den compilationes antiquae geschehen war, was aber große Verwirrung in den Gerichten verursacht hatte.

Doch beziehen sich die ausgesetzten Punkte, und andere, mit denen solches geschehen könnte, nur auf Untergeordnetes. Wir dürfen vielleicht als Desiderata beifügen, daß die Darstellung des Einflusses Gratians auf das kirchliche Recht, sich nicht auf das bloß Formale beschränken durfte, daß vielmehr auch seine große Bedeutung für die inhaltliche Weiterbildung des Kirchenrechts hervorzuheben war. In dem wirklich trefflichen Anhang über das römische Recht, dessen Studium und Kenntnis ja für das kanonische Recht ganz unentbehrlich ist, wäre weitere Litteraturangabe über das Verhältnis des kanonischen und römischen Rechts zu einander erwünscht gewesen, die angegebenen Gründe, warum das letztere allgemein rezipiert wurde, hätten gemehrt werden sollen und die Stellung, welche das kanonische und römische Recht neben einander im deutschen Reich einnahmen, hätte angegeben werden können.

Aber die Geringfügigkeit dieser Ausstellungen setzt das Werk nur in ein desto helleres Licht und diese kleinen Mängel können seiner Brauchbarkeit nicht den geringsten

Eintrag thun. Es bleibt, daß der Autor in unserer kanonistischen Litteratur eine klaffende Lücke in trefflichster Weise ausgefüllt hat.

Repetent Dr. Sägmüller.

11.

Les Origines de l'Eglise d'Edesse et la Legende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits par **L. S. Tixeront** prêtre de Saint-Sulpice Professeur au grand Séminaire de Lyon. Paris Maisonneure et Ch. Leclerc, 1888. 201 p. 8.

Die dem berühmten französischen Kirchenhistoriker Professor Duchesne gewidmete Schrift über den Ursprung der Kirche von Edessa und die Abgarlegende macht ihrem Verfasser alle Ehre. Eine nähere Prüfung ihres Inhalts und der zur Feststellung desselben eingehaltenen Methode wird ihr mit Recht das Zeugnis ausstellen dürfen, daß sie wirklich das ist, wofür sie sich in ihrem Titel schon ausgiebt, eine kritische Studie. Eine kritische Sichtung des vielfach verworrenen, legendarischen Stoffes in der Frage der Gründung einer so bedeutenden Kirche des Orients war für die kirchenhistorische Forschung schon ein längstgefühltes Bedürfnis. Die Befriedigung desselben darf um so freudiger in der wissenschaftlichen Welt begrüßt werden, da ein Mann sich der schwierigen Aufgabe unterzogen hat, welcher neben den wünschenswerten orientalischen Sprachkenntnissen auch großes kritisches Verständnis an den Tag legt.

Besondere Zustimmung verdient das scharfsinnige Eingehen auf die Frage der Abhängigkeit der geschicht-

lichen Quellen, wie es z. B. S. 82 ff. hinsichtlich des Eusebius und Moses von Khorene so meisterlich ausgeführt und die Priorität mit schlagenden Gründen ersterem gewahrt ist. Ebenso anerkennenswert dürfte die Beachtung sein, welche T. dem Entwicklungsgange der großen dogmatischen Streitigkeiten im christlichen Altertum zu teil werden ließ und sie so geschickt in Ermangelung anderweitig überlieferter Daten für die Festsetzung chronologischer Grenzmarken zu benützen wußte. Nicänum und Ephesinum 325 (26) und 431 erscheinen daher S. 103 ff., 117, 134, 177 mit ihrem prachtvoll schimmernden Siegeszeichen des orthodoxen Glaubens als die hell strahlenden Leuchttürme für den in das ungeheure Meer von Meinungen stechenden Forscher. Sehr belehrend sodann ist die namentlich S. 79 und anderwärts aufgezeigte Umbildung des legendarischen Grundstoffes, indem wesentlich verwandte Züge in den sonst zeitlich und örtlich getrennten Gebieten sich aufweisen lassen zwischen Abgar und Addai in Edessa, Tiridates und Gregor d. Erleuchter in Armenien und Konstantin und Silvester in Rom. Man sieht hier so augenscheinlich das epheuartige Sichanschmiegen der Legende an einen historisch faktischen Grundstamm.

Doch hätte etwas mehr und strenger der Maßstab der innern Kritik an die legendarischen Darstellungen sollen angelegt werden. Ich möchte hier nur das Antwortschreiben Jesu an Abgar hervorheben. Der erste Hauptsatz ist ein hinlänglicher Beleg dafür, wie sehr dem Verfasser desselben die Originalität abging. Er enthält nichts als die gänzliche Umkehrung einer Stelle der hl. Schrift Joh. 20, 29. Die Umstellung betrifft

sowohl den allgemeinen Lehrsatz *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες, καὶ πιστεύσαντες* 29b in sein konträres und zwar faktisches Gegenteil ohne Seligpreisung, welche nach dem Sinne des Kompilators von selbst wegfallen mußte, als auch die Applikation auf den gegebenen Fall diesmal mit derselben. Auch ist für die ganze Deutung charakteristisch genug, daß der Apostel Thomas, dem der Herr jene bekannte Lektion erteilt hatte, den Addai zu seinem konträren Gegenstück Abgar (S. 35 f.) schicken muß.

Sodann widerspricht die folgende Vorhersagung dem Charakter der echten Weissagungen Jesu vollständig. Weder über sich selbst, noch über seine Institutionen sprach Jesus mit einer solchen handgreiflichen Deutlichkeit und Ausführlichkeit wie dort geschehen. Die Untersuchung dieser Legenden nach ihrer innern Glaubwürdigkeit dürfte indes eine Arbeit für sich bilden. Zisterer.

12.

Biblische Archäologie. Bearbeitet von Dr. **Peter Schegg**, o. ö. Prof. an der kgl. Universität München, erzbischöfl. geistl. Rat. Nach seinem Tode herausgegeben von Dr. **Johann Baptist Wirthmüller**, Prof. der Moraltheologie an der kgl. Universität München. Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg i. Br. Herder. 1887. 716 S.

Der verewigte Verfasser dieses wichtigen Bestandteils der „Theologischen Bibliothek“ war durch seine umfassenden exegetischen Studien und litterarischen Arbeiten auf dem Gebiete des A. u. N. T.'s sowie durch seine Reise in Palästina wie wenige unter den katholischen

Exegeten befähigt, durch eine allgemeine biblische Archäologie eine empfindliche Lücke in der katholischen Litteratur auszufüllen. Er hat es auch verstanden, die zahllose nichttheologische Litteratur, welche die neueste Religionsgeschichte und Geographie zu Tage gefördert haben, mit guter Auswahl zu verwerten und dadurch ein Werk herzustellen, welches für die gewöhnlichen Zwecke vollständig genügen dürfte. Fachmänner werden ja stets auf Spezialwerke angewiesen bleiben. Sie werden auch im Detail, das übrigens für ein Handbuch eher zu zahlreich als zu knapp ist, manches vermissen oder anderes wünschen, aber doch dürften auch sie vielfach Anregung und Belehrung aus der Lektüre des Buches schöpfen. Vergleichen wir dasselbe mit dem unvermeidlichen Nachschlagewerk von Riehm, Handwörterbuch des Biblischen Altertums, so finden wir, daß hier allerdings die einzelnen Artikel, die fast durchgehends vom Spezialisten ausgearbeitet sind, vielfach genauer und ausführlicher dargestellt sind, aber doch fehlt öfter die einheitliche Konzeption und die bestimmte Beziehung auf das Hauptziel der biblischen Archäologie. Ist dem gegenüber ein Handbuch schon seiner Anlage nach im Vorteil, so hätten wir ihm auch einen weiteren gewünscht, welcher dem Wörterbuch und anderen archäologischen Werken in reichlichem Maße zu gute kommt. Je mannigfaltiger und fremder die Gegenstände sind, welche in einem solchen Werke zur Darstellung kommen, desto notwendiger ist nicht bloß für den Laien, sondern selbst für den Fachmann die Verdeutlichung des Textes durch Illustrationen. Gewiß wäre durch solche die Lektüre weit fruchtbarer geworden, auch wenn zur Ersparnis dafür ein Teil des

Textes hätte kürzer gefaßt werden müssen. Denn nur die wenigsten Leser werden im Besitze guter biblischen Atlanten sein, wie solche in letzter Zeit von Fillion in Lyon herausgegeben worden sind. Zwar wird für sie die Beiziehung der allgemeinen Archäologie von größerem Wert sein, weil sie dadurch dem Studium anderer Werke überhoben werden, aber das Material ist damit doch etwas zu massenhaft geworden und der spezielle Zweck der biblischen Archäologie mitunter in den Hintergrund gedrängt worden.

Darf ich diesem Wunsche nach einer eventuellen Verbesserung noch einen zweiten beifügen, so geht dieser dahin, daß die moderne kritische Schule hinsichtlich des Pentateuchs und der älteren historischen Bücher besser berücksichtigt werden möchte. Man bemerkt zwar überall, daß der Verf. mit den Aufstellungen derselben vertraut ist, aber in der Darstellung hat er zu wenig darauf Rücksicht genommen. Wäre dies geschehen, so würden z. B. die Beziehungen der israelitischen Religion und Kultur zu der egyptischen Religion einer genaueren Untersuchung unterzogen und die Angaben der Genesis bestimmter herausgestellt worden sein.

Nach einer kurzen Lebensskizze des Verfassers vom Herausgeber werden in der Einleitung die allgemeinen Fragen über Aufgabe, Zweck, Quellen u. s. w. besprochen. Der Inhalt ist in drei Teile zerlegt: 1) Land und Leute: Natur — und Volksleben. 2) Kultus: Religionslehre, Religionsübungen. 3) Staatsökonomie: Verwaltung, Justiz, Wehrverfassung.

Wir empfehlen daher dieses Werk den Theologen zum fleißigen Studium. Ist die Lektüre einer wissen-

schaftlichen Archäologie auch weniger angenehm, so ist sie um so nutzbringender für das biblische Studium. Sie wird aber um so anziehender, je mehr die neueren Forschungen die jüdische Kultur in Zusammenhang mit den Hauptkulturen des alten Orients bringen und die weltgeschichtliche Bedeutung des kleinen israelitischen Volkes durch außerbiblische Zeugnisse bestätigen können.

Schanz.

13.

1. **Aphrahats** des persischen Weisen Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von Dr. **G. Bert**, Pfarrer. Leipzig Hinrichs 1888. LI 466 S. 8.
2. **Tatiani** Oratio ad Graecos. Recensuit E. Schwartz. Ebd. 1888. X. 105 S. 8.
3. Der pseudocyprianische Traktat **De aleatoribus**, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Viktor I (saec. II). Von **A. Harnack**, Ebd. 1888 135 S. 8.
4. Die Abfassungszeit der **Schriften Tertullians** von Prof. Dr. **E. Nöldechen**, Oberlehrer am Domgymnasium in Magdeburg. Ebd. 1888. 184 S. 8.

A. u. d. T. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur von O. v. Gebhardt und A. Harnack III, 3. 4; IV, 1; V, 1. 2.

1. Die „Texte und Untersuchungen" schließen mit den vorliegenden Heften den dritten Band ab und eröffnen zwei neue Bände. Der Halbband III, 3—4 bietet uns eine wichtige Schriftensammlung aus dem zweiten Viertel des 4. Jahrhunderts. Die Homilien wurden fast alle, 19 von 23, armenisch und lateinisch

1756 durch Nik. Antonellus in Rom veröffentlicht. Vollständig und im syrischen Urtext edierte sie 1869 Wright. Jetzt erhalten wir durch Bert auch eine vollständige deutsche Übersetzung, nachdem durch Bickell in der Kemptener Bibliothek d. KW. zunächst die Homilien I—IV, VII, XII, XVIII, XXII mitgeteilt worden waren, und die Publikation ist um so dankenswerter, als Wright dem syrischen Text keine Übersetzung beigab, die in Aussicht gestellte englische Übersetzung wenigstens bis heute nicht lieferte. Infolge eines bereits bei dem armenischen Übersetzer und Gennadius Catal. 1 vorliegenden Mißverständnisses wurden die Homilien früher allgemein dem Bischof Jakob von Nisibis zugeschrieben. Erst der syrische Text stellte die Autorschaft des Aphraates fest. Die Heimat desselben war der unter persischer Herrschaft stehende Teil von Ostsyrien. Die Randbemerkung einer syrischen Hs. nennt ihn Bischof des Klosters Mor Mattai, St. Matthäus bei Mosul. Die Angabe ist indessen nicht sicher, da das Kloster nach einigen Nachrichten erst nach den Lebzeiten des A. entstand. Doch geht andererseits aus den Homilien hervor, daß A. Mönch und Bischof war. Die Zeit der Homilien ist genau datiert: I—X entstanden 336/37, XI—XXII 343/44, XXIII 345. Die Übersetzung schließt sich möglichst eng an das Original an. Über ihre Zuverlässigkeit werden die Syrologen urteilen. So weit ich sehe, beweist die Arbeit Fleiß und Sorgfalt. Am Schluß der Einleitung sind die auf die Homilien bezüglichen drei ersten Kapitel des Briefes Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesu abgedruckt, der 1883 in deutscher Übersetzung durch Ryssel herausgegeben wurde.



Die zwei letzten Bogen des Bandes (S. 434—466) enthalten die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike, untersucht von A. Harnack. Das Schriftstück wird überliefert durch Cod. Paris. 1468 und wurde vor einigen Jahren bereits durch Aubé veröffentlicht. H. gibt es zugleich mit einem eingehenden Kommentar, und in der Untersuchung, die er dem Text anschließt, gelangt er überdies zu einem anderen und richtigeren Urteil. Es wird nachgewiesen, daß das Martyrium, wie auch Eusebius 4, 15 bemerkt, in die Zeit Mark Aurels fällt, während Aubé an die Zeit des Decius dachte, und daß die Akten ohne Zweifel dieselben sind, die bereits Eusebius vorlagen, von ihm aber nur kurz erwähnt wurden. Das Dokument gehört also zu den ältesten Urkunden, die uns aus der Leidenszeit der alten Kirchen erhalten sind. Von Papylus glaubt H. auf Grund seiner Bemerkung v. 32, er sei höchst wahrscheinlich ein wandernder Evangelist oder Prophet nach Art der „Apostel“ oder Propheten der Didache gewesen. Ich finde diese Wahrscheinlichkeit nicht. Die vielen geistlichen Kinder *ἐν πάσῃ ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει*, von denen P. spricht, kann er gewonnen haben, wenn er auch in der Kirche von Thyatira ein Amt bekleidete.

2. Bd. IV, 1 ist die erste Frucht des Unternehmens, zu dem sich vor sechs Jahren O. v. Gebhardt und E. Schwartz vereinigten, eine kritische Ausgabe der Apologeten des 2. Jahrhunderts zu veranstalten. Die Arbeit zeugt ebensowohl von den eingehendsten handschriftlichen Forschungen als von Sicherheit in Handhabung der kritischen Methode. Der Ausgabe liegen die Codices Marcianus 343, Mutinensis III D 7 und Parisinus 174

zu Grunde, die einzigen, welche für die Textesrecension wirklichen Wert haben, da die übrigen bloße Abschriften von ihnen sind. Sie selbst stammen aus der Handschrift des EB. Arethas von Cäsarea, durch die allein Tatian und Athenagoras der Nachwelt vermittelt wurden und die, wie bereits Harnack vermutete (vgl. Qu.-Schr. 1883 S. 158), in dem Cod. Paris. 451 noch vorliegt, aus der aber mit dem Verlust der Quaternionen 30—34 Tatian verschwand, so daß man für ihn auf jene Apographa angewiesen ist. Außer diesen Hss. wurden aber für die Abschnitte, welche in die Kirchengeschichte und Praeparatio evang. des Eusebius übergingen, auch noch zahlreiche Eusebius-Hss. eingesehen, da die Ausgaben dieses Schriftstellers als unzuverlässig erfunden wurden. Der Hg. scheute also für seine Arbeit keine Mühe. Dem Text, dem eine lateinische Übersetzung nicht beigegeben ist, wurden die Scholien des Arethas in Cod. Par. 174 und eine Sammlung der Fragmente und Testimonien angeschlossen. Den Schluß bildet ein dreifaches Register: Autoren, Namen, Sprache. Der Index graecus nimmt S. 62—105, somit nicht weniger als zwei Fünftel des Heftes ein, und er wurde so umfangreich, da in ihn manches aufgenommen wurde, was zur Interpretation der Schrift dienen sollte. Schw. wird noch weiter Athenagoras, Theophilus und die Justins Namen tragende Cohortatio ad Graecos herausgeben. Gebhardt hat die Bearbeitung der Apologien und des Dialogs von Justin übernommen. Bei der langen Dauer der Vorstudien wird die wertvolle Publikation wohl einen ziemlich raschen Fortgang nehmen. Wir sehen ihr mit Interesse entgegen.

3. In Bd. V, 1 wird eine neue Edition der pseudocyprianischen Schrift De aleatoribus mit eingehendem gelehrten Kommentar gegeben. Wichtiger ist die sich anschließende Abhandlung. Harnack glaubt die Schrift als Werk des Papstes Viktor I und damit als älteste lateinische christliche Schrift nachweisen zu können. Letztere These ist indessen ganz entschieden fraglich. Sie setzt voraus, daß Viktor die Schrift, wenn überhaupt, in den ersten Jahren seines Pontifikates (189—199) geschrieben habe, und da dies von H. nicht bewiesen wurde, überhaupt nicht bewiesen werden kann, so ist die Behauptung grundlos, da eine Reihe von Schriften Tertullians noch in das 2. Jahrhundert zurückreicht. Indessen besteht auch die erste These in keiner Weise die Probe. Schon der Ausgangspunkt ist zweifellos unrichtig, die Behauptung, die Schrift sei nicht eine Homilie, sondern ein homiletischer Traktat, gerichtet an Laien und Bischöfe, und damit wird die ganze Beweisführung in hohem Grade fraglich. Die Schrift ist allem nach, da Cyprians Testimonien höchst wahrscheinlich benützt sind, nicht vor der Mitte des 3. Jahrhunderts entstanden. Ihr Ort ist nicht mehr näher zu bestimmen, im allgemeinen aber, nach dem Latein zu urteilen, in Afrika zu suchen. Ich habe von der Frage im Histor. Jahrbuch 1889 S. 1—22 gehandelt. Gleichzeitig untersuchte sie auch Prof. Wölfflin in München im Archiv für lat. Lexikographie V (1888), 487—499 und kam im wesentlichen zu dem gleichen Ergebnis. Unter diesen Umständen glaube ich hier vorerst nicht weiter auf sie eingehen zu sollen. Eine in Aussicht stehende neue Edition der Schrift wird Anlaß geben, auf sie zurückzukommen. Nur ein Punkt sei hier noch kurz

berührt. H. führt die Worte salutari doctrina am Schluß von c. 1 auf Tit. 2, 1 zurück. Das ist sicher unrichtig. Die Worte sind nicht die gleichen, und was entscheidend ist, der Sinn der Worte ist in beiden Schriften ein durchaus verschiedener. Die salutaris doctrina Pseudocyprians ist die heilsame oder heilbringende Lehre, die Lehre der hl. Schrift, wie der Kontext zeigt. Die sana doctrina Tit. 2, 1, ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία, wie die griechischen Worte lauten, ist die gesunde Lehre im Gegensatz der ungesunden oder verderbten häretischen. Der Sinn erhellt schon aus dieser Stelle, und wenn er hier je als zweifelhaft gelten könnte, so würde der Zweifel durch die Verse 2, 7 und 8 gehoben. —

4. Bd. V, 2 bietet eine neue Untersuchung über die Chronologie der Schriften Tertullians. Dieselbe beruht auf gründlichen Studien. Doch werden die Aufstellungen, soweit ich nach bloßer Lektüre urteilen kann, sich schwerlich alle bewähren. Auch hat Nöldechen nicht alle neueren Arbeiten über den Gegenstand benützt. So blieb ihm insbesondere die Untersuchung von Kellner in Qu. Schr. 1870—71 unzugänglich. Ebenso vermißt man ein Eingehen auf die Gründe, die gegen die Echtheit einiger Schriften erhoben wurden und bis in die neueste Zeit erhoben werden, so jüngst von Hauck gegen Adv. Judaeos. Die Schriften werden in sechs Gruppen eingeteilt, und den beiden äußersten, um wenigstens diese hier anzuführen, folgende Arbeiten zugewiesen: der ersten De baptismo 194, Adv. Judaeos 195, De spectaculis 196 Dez., De cultu fem. I, De oratione, De idololatria 197 April, De cultu fem. II, Ad martyres 197 Hochsommer, Ad nationes, Apologeticum 197 Spätsommer; der sechsten

oder der Periode des Kampfes gegen Rom unter P. Kallistus (217—221) Adv. Praxeam 217, De exhortatione castitatis, De monogamia, De ieiunio adv. psych., De pudicitia.

Am Schluß des Heftes (S. 165—184) folgen „Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes“ von Dr. de Boor, entnommen dem Cod. Baroccianus 142. Im ersten wird als Heimat des Sextus Julius Afrikanus Emaus angegeben, im Gegensatz zu Suidas, der denselben als Libyer bezeichnet. Im dritten werden die beiden Verwandten des Herrn, die Domitian zu sich beschied, mit Berufung auf Hegesipp Zoker und Jakobus genannt. Das sechste enthält die bemerkenswerte Notiz: Papias sage im 2. Buch, Johannes der Theologe und sein Bruder Jakobus seien von den Juden getötet worden. Das Gleiche berichtet über den Tod des Apostels Johannes, und zwar ebenfalls mit Bezug auf das 2. Buch des Papias, Georgius Monachus in seiner Chronik, wie Nolte in Qu. Schr. 1862 S. 466 aus Cod. Coislinianus 305 mitteilte. Die auffallende Notiz wird also durch zwei Zeugen geboten, und bei diesem Sachverhalt hält es B. für zweifellos, daß Papias wirklich in der angeführten Weise über den Tod des Apostels Johannes berichtet habe (S. 177). Ich kann diese Ueberzeugung nicht gewinnen, da ich mir nicht denken kann, daß die Nachricht von dem Martyrium des Apostels, wäre sie durch Papias geboten worden, in der ganzen christlichen Litteratur, die fraglichen Zeugen ausgenommen, sollte unbeachtet geblieben sein. M. E. dürfte eher ein Mißverständnis oder Versehen anzunehmen

sein, sei es bei Philippus Sidetes, auf dessen Kirchengeschichte B. die Fragmente nicht ohne Grund zurückführt, sei es bei dem Exzerptor. Im übrigen seien die Fragmente der Beachtung empfohlen.

Funk.

III.

Analekten.

Die Bekenntnisse eines ehemaligen Freidenkers, von **Leo Taxil** (Autoris. Uebersetzung, Freiburg i. d. Schw. und Paderborn 1888) sind reich an interessanten Sittenbildern aus dem modernen Frankreich. Bemerkenswert daraus erscheinen uns vor allem die Erziehungsexperimente, deren Ende war, daß ein hochbegabter, einer frommen und streng christlichen Familie angehöriger und den besten Schulen anvertrauter Knabe in kurzer Frist von der Stufe der höchst kultivierten Frömmigkeit zur vollendeten Renitenz gegen Eltern und Heimathaus, Religion und Kirche herabsinkt, wobei wir nicht ganz verschweigen dürfen, daß allerdings auch die Erinnerungen an die fromme Erziehung zu einem großen Teil an der späteren Bekehrung mitgewirkt haben dürften. Sodann finden wir eine Anzahl köstlicher Genrebilder aus dem Kriege von 1870—71, welche uns lebhaft an die Schilderungen aus der ersten französischen Revolution z. B. bei Graf Th. von Scherer, erinnern und uns vieles aus der Geschichte der letzteren, was schier unglaublich klingt, glaubhaft erscheinen lassen. Endlich notieren wir die Geständnisse des ehemaligen Freidenkers über die Pläne und Absichten des Freidenkerbundes, dessen Seele und Haupt Taxil war, namentlich über die nun offen eingestandene Methode desselben, durch ein System der schnödesten und gröbsten Lügen und Verleumdungen die Macht und den Einfluß des Klerikalismus, d. i. der Kirche zu überwinden. Man hat das uns ja tausendmal gesagt und bewiesen; aber die förmliche Enthüllung der inneren Organisation des Lügenbundes und der Lügenpresse wirkt dennoch so überraschend, daß man fast versucht wird zu fragen, ob denn diese „Bekenntnisse" nicht selbst wieder eine großartige Mystifikation solcher Kreise sein sollen, welche sich an Konversionen und Konfessionen

gerne erbauen. Doch schließt der ganze Verlauf der Angelegenheit jeden Zweifel an der Aufrichtigkeit der Bekenntnisse aus.

Linsenmann.

Zur Archäologie der Passion Christi. J. Langen konnte in seinem verdienstlichen Buche „die letzten Lebenstage Jesu" (Freiburg 1864) S. 316 nur einen Zeugen anrufen, der die Anwendung von Nägeln und Stricken bei der Kreuzigung des Herrn ausdrücklich erwähnt, den hl. Hilarius (vgl. de trin. X, 13; in ps. 143, 16). Einen willkommenen zweiten Beleg liefern die von Georg Schepß 1885 entdeckten und am Ende des vorigen Jahres im Wiener Corpus veröffentlichten Traktate des Priscillianus. Wir lesen daselbst (tract. I p. 22, 4): ‚anathema sit qui negat clavis adfixum vel aceto potatum vel felle dominum deum nostrum, cum ipse dixerit ad discentes suos: mitte manus in fissuras plagarum manum mearum (Joh. 20, 25. 27)' und an einer zweiten Stelle (tract. III p. 44, 12): 'Ait Juda apostolus clamans ille didymus domini — hier liegt, wie schon der Herausgeber p. 178 bemerkt, eine Verwechslung mit Thomas vor — ille qui deum Christum post passionis insignia cum putatur temptasse plus credidit, ille qui vinculorum pressa vestigia et divinae crucis laudes et vidit et tetigit: prophetavit etc. (Jud. ep. 14).' Daß beide Stellen keinen Widerspruch enthalten, sondern sich vielmehr ergänzen, wäre nur dann zu bezweifeln, wenn Traktat I und III von verschiedenen Verfassern herrührten. Allein „die gemeinsame Abstammung der 11 Traktate von einem Autor" ist von Schepß in Wölfflins Archiv f. Lexikogr. III (1886) S. 309 f. durch — mit leichter Mühe zu vermehrende — Parallelen zur Genüge erwiesen worden.

Weyman (München).

Für Entfernung der Schwierigkeiten im **Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg** meint Usteri (Versuch einer Erklärung des Gl. v. d. A. i. W. Matth. 20, 1—16 von Dr. theol. J. M. Usteri, Pfarrer in Affoltern b. H. und Dozent in Zürich, Separatabdruck aus der Theol. Zeitschr. aus der Schweiz, Zürich, Höhr 1888. 16 S.) einen neuen Hebelpunkt gewonnen zu haben, indem er unter dem Denar zwar den vollen Lohn des Gottesreiches versteht, aber darauf verweist, daß nicht jeder berufene Christ dieses Reichsgut würdige und nehme als das, was es ist und daß daher manche neben demselben noch einen Sonderlohn erwarten. „So wäre also des Petrus Frage dahin beantwortet: es wird euch das

ewige Leben und damit hundertmal mehr, als ihr zum Opfer gebracht, nicht aber etwas Besonderes, nach fremder Elle Gemessenes". Die Parabel sei daher eine Mahnung, das Himmelreich als höchstes Gut zu werten und darüber hinaus keinen besondern Lohn zu erwarten und eine Warnung an die Ersten, sich nicht selbst zu degradieren. Was diese Erwägung zur Aufhellung des Gleichnisses beitragen soll, ist nicht recht einzusehen, zumal der Verf. sich nicht klar ausspricht darüber, ob nach seiner Vorstellung das Murren, welches er nicht als Staffage, sondern als wesentlichen Zug faßt, als etwas anzusehen ist, dem am Tag der Parusie und der ewigen Auslöhnung ein realer Vorgang entspricht; freilich sagt er selbst, es könne nur als Unlauterkeit und somit als Hindernis der Seligkeit angesehen werden, und man kann sich ja in der That auch nicht denken, daß der Lohn des Gottesreichs dem eingehändigt werde, der „aus Genußsucht oder Ehrsucht" ihn gar nicht zu würdigen weiß. Der Grundgedanke aber, daß der Lohn des Himmelreichs für alle derselbe sei und bloß durch die verschiedene Wertung der Empfänger verschiedenen Wert erhalte, widerstreitet offen der Antwort auf die Frage des Jünglings und auf die Frage Petri. Das πρῶτον ψεῦδος dieser Erklärung ist die Voraussetzung, daß die Parabel die völlige Gleichstellung aller Arbeiter hinsichtlich des Lohnes ankündige; nur die Ersten und Letzten erscheinen im Lohn gleichgestellt. Das wird richtig sein, daß das Murren nicht bloß zur Einkleidung des Gleichnisses gerechnet werden darf, sondern, zwar nicht auf den Tag der Parusie zu verlegen ist aber zur Mahn- und Warntendenz der Parabel gehört. Die Warnung richtet sich aber nicht so fast gegen das Verlangen eines Sonderlohnes und niedrige Wertung des Reichslohnes, als vielmehr gegen hochmütige Selbstüberschätzung auf Grund der äußern Stellung und Arbeit im Reich Gottes und gegen scheel blickenden Neid und Eifersucht gegenüber andern. —

Ueber **Pontius Pilatus** bietet uns Gustav Adolf Müller (Pontius Pilatus, der fünfte Prokurator von Judäa und Richter Jesu von Nazareth. Mit einem Anhang „die Sagen des Pilatus" und einem Verzeichnis der Pilatuslitteratur: Stuttgart, Metzler 1888 Preis: 1,70 M.) eine sehr ansprechende Studie, in welcher die Nachrichten des Altertums mit kritischer Genauigkeit, die anderweitige Litteratur mit prüfender Sorgfalt verarbeitet sind. Das Charakterbild des auf so tragischem Weg ins Kredo gekommenen Landpflegers wird mit wohl zutreffender Verteilung von Licht und

Schatten gezeichnet; die Schatten sind keinenfalls zu stark angesetzt. Der Residenz des Pilatus in Jerusalem und dem Schauplatz der Verurteilung Christi wird eine gründliche Untersuchung gewidmet, ebenso der Stellung des Pilatus zu Christus und den Motiven seines Urteilsspruchs; warum aber der Verf., der schon in der Einleitung mannhaft erklärt, am historischen Charakter aller vier Evangelien unbedingt festzuhalten, die höchst interessanten Verhandlungen nach dem johanneischen Bericht nicht mehr berücksichtigt, ist nicht abzusehen; es wären aus ihnen jene Motive noch klarer hervorgetreten und überdies manches Schlaglicht auf die geistige Individualität des Pilatus gefallen; ich erinnere nur an die berühmte Pilatusfrage: „was ist Wahrheit"? Eine höchst interessante Beigabe ist der Anhang über die Pilatussagen; Anhang II bringt den Brief des Pilatus an Tiberius nach der gewöhnlichsten Lesart; der Verf. glaubt natürlich nicht an dessen Aechtheit, hält es aber für sehr wahrscheinlich, daß Pilatus einen Bericht nach Rom geschickt habe; Anhang III macht es wahrscheinlich, daß die offizielle Sprache der Prokonsuln Judäa's das Griechische gewesen. —

Keppler.

Ueber das **Toleranzedikt des Kaisers Galerius**, bezw. über Lactant. De mortibus persecut. c. 34 bringt das Programm des Gymnasiums Ellwangen 1889 eine Abhandlung von Prof. Dr. Belser. Darin wird mit gründlicher Gelehrsamkeit die mehrfach vertretene Anschauung widerlegt, als seien die parentes, deren Lehre verlassen zu haben den Christen vorgeworfen wird, die Christen der älteren Zeit und als sei in dem Edikt von Parteien unter den Christen die Rede, denen gegenüber die Bekenner des neuen Glaubens zur Lehre ihrer (christlichen) Vorfahren zurückkehren sollten, und gezeigt, daß die parentes gleich den veteres nichts anderes als die Heiden sind. Das auffallende Fehlen des Namens des Maximin bei Eusebius H. E. VIII, 17 wird auf Eusebius, bezw. dessen Absicht zurückgeführt, durch Weglassung des Namens seinen Bericht in IX, 1 vorzubereiten, d. h. die ablehnende Haltung dieses Herrschers, soweit es sich um die Publikation des von Galerius abgefaßten und versandten Ediktes handelte, zu kennzeichnen. Das Programm ist der Vorläufer einer größeren Schrift über Laktanz.

Funk.

Die Geschichte der **ägyptischen Religion**, welche nicht nur an sich, sondern auch wegen ihrer Beziehung zu der Geschichte und

Religion Israels von großer Bedeutung ist, hat neuerdings durch zwei bewährte Forscher eine wesentliche Förderung erfahren. Brugsch hat seine „Religion und Mythologie der alten Aegypter 1884" durch den zweiten Band, welcher die Ergebnisse der Durchforschung der Denkmäler zusammenfaßt, zum Abschluß gebracht. Mit Befriedigung bemerkt er, daß er nirgends Gelegenheit gehabt habe, sich selber des Irrtums zu bezichtigen. Auch jetzt noch ist er der Ansicht, daß zwischen der Religion der ältesten Texte aus den Zeiten der 5. und 6. Dynastie und der mythologischen Inschriften aus den Zeiten der Ptolemäer- und Römerherrschaft im Wesentlichen kein Unterschied bestehe. Das Gebäude der altägyptischen Religion und Mythologie beruht „auf philosophischer Spekulation, welche die Glieder und den geistigen Inhalt des Kosmos auf die letzten Gründe genetisch zurückführt und die Entstehung aller Dinge aus dem Willen eines einzigen, unsichtbaren, körperlosen, ungeborenen, unteilbaren, in sich selbst verborgenen, namenlosen Gottes hervorgehen läßt, der von Anbeginn an vor dem Seienden und der Anfang des Seienden war" (S. VIII). Diesem pantheistisch gefärbten anfänglichen Henotheismus entspricht es, wenn Br. zuerst die Kosmologie behandelt und den Nun als das uranfängliche Chaos voranstellt. Die Ausführung ist durch die Ogdoas der vier mannweiblichen Elementargottheiten (Nun, Heh, Kek, Nenu) erklärt, wie auch die Aegypter als die Erfinder der bekannten vier Elemente nachgewiesen werden. Um dann die weiteren 12 Götter, welche Herodot (2, 46) den 8 folgen läßt, zu gewinnen, schickt Br. die Trias (Thot, Urstoff, Licht) voraus. Darauf folgen die Gottheiten der großen Enneas: Schu, Tafnit, Queb, Nut, Usiri, Isit, Hur, Set, Nebthat. — Das zweite Werk: Die altägyptischen Götter und Göttersagen, v. Viktor v. Strauß und Torney 1889 hat das eben genannte zur Voraussetzung, kommt aber zu einem etwas anderen Ergebnis. Nach Str. ist die ägyptische Religion mythologischer Monotheismus, der eine ziemliche geschichtliche Entwicklung durchgemacht hat. Diese erklärt er nach dem sehr gelobten Philosophen Schelling aus der durch die Geistesarbeit und die äußeren Verhältnisse bewirkten Veränderung der mythologischen Vorstellung, welche durch die Succession der Götter je ihren Ausdruck bekam, so daß die ältesten Götter mehr in Vergessenheit kamen und durch jüngere ersetzt wurden. Daher beginnt Str. mit den großen Göttern der Enneas, bespricht dann die dem ältesten Neunerkreise vorangestellten Götter (Sonnengötter,

Ra u. a.), um endlich die begrifflichen Götter (Sokar, Ptah, Chnum, Chem, Amon-Ra, Mut, Chonsu) als die letzten und möglichst abstrakten ägyptischen Götter zu schildern. Die höchste Entwicklung ist mit Amon erreicht. Mit Brugsch weist er Set als einheimischen Gott nach. Interessant ist die Vergleichung des Strafgerichts Ra's mit der Sintflut und der Valentinianischen Ogdoas mit der ägyptischen. Den Seitenhieb auf die Bilderanbetung in Süditalien (S. 30) hat auch ein „genauer Beobachter" noch nicht hinlänglich motiviert. — Sollte sich diese Auffassung bewähren, so wären in der Darstellung der ägyptischen Religion verschiedene Korrekturen anzubringen. Aber „vorläufig tappen wir im Dunkeln umher" (Br. S. XX).

Professor Favaro in Padua, der durch eine Reihe schöner Arbeiten über die Geschichte der Mathematik dem weiteren gelehrten Publikum bekannt geworden ist, bereitet seit verschiedenen Jahren mit Unterstützung der italienischen Regierung eine neue Ausgabe der Gesamtwerke und der Briefe Galilei's vor. Zwar besitzen wir eine Gesamtausgabe von Alberi, aber seit der Vollendung derselben im J. 1856 sind so viele neue Dokumente zu diesem Gegenstande zu Tage gefördert worden, daß eine neue, nach dem heutigen Standpunkt der Kritik veranstaltete Gesamtausgabe allseits begrüßt werden wird. In der letzten Zeit hat er sich an die gelehrten Kreise mit der Bitte gewendet, ihm allenfallsige unbekannte Dokumente oder Publikationen mitzuteilen. Der Erfolg hat aber nicht den Anstrengungen entsprochen. Soeben hat er einen »Indice alfabetico e topografico« versandt, aus welchem hervorgeht, daß zahlreiche Korrespondenten im Epistolarium Alberi's unberücksichtigt blieben.

Schanz.

In Qu. Schr. 1888 S. 316 wurde auf die Grundlosigkeit und Unwahrscheinlichkeit der Ansicht hingewiesen, der kirchliche **Ostiariat** sei dem römischen Sakralwesen entlehnt, die Ostiarier haben ihr Vorbild in den aeditui ministri. Es kann beigefügt werden, daß auch der jüdische Tempel seine Thürsteher hatte; daß diese den gleichen Namen führten, wie die christlichen, *πυλωρός*, ein Wort, das die Vulgata gewöhnlich mit ianitor, zweimal (I Par. 9, 22. 24) mit ostiarius wiedergiebt, und daß es deshalb wenn man je in dieser Beziehung ein Vorbild haben will, gewiß weit näher liegt, an ein jüdisches als an ein heidnisches zu denken.

Im J. 1883 suchte Th. Zahn in der Schrift: **Der Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien** (Forschungen zur

Gesch. des neutest. Kanons und der altkirchlichen Litteratur II) die Herkunft dieses Werkes von Th. v. A. bis auf einige Interpolationen zu erweisen, und auf den Widerspruch, den er in den Texten und Untersuchungen I, 4, 99—175 von A. Harnack erfuhr, der den Kommentar für eine nicht vor dem Ende des 5. Jahrhunderts entstandene Allegoriensammlung erklärte, zusammengestellt aus den Schriften Cyprians, Hieronymus, Arnobius und anderer Väter, gab er Nachträge zu der Schrift in den Forschungen III, 198—277 und in der Zeitschrift f. kirchl. Wiss. u. k. Leben 1884 S. 626—628, 1885 S. 37—39. In derselben Zeitschrift 1884 S. 561—568 widmete A. Hauck der Frage eine kleine Untersuchung mit dem Ergebnis, der Kommentar rühre zwar nicht von Th. her, er sei aber immerhin sehr alt, bald nach Irenäus, um 200 entstanden und in seinem wesentlichen Bestand mit dem von Hieronymus erwähnten und benützten identisch. Die Zeitschrift für Kirchengeschichte X (1888), 169—252 bringt jetzt eine eingehende Abhandlung von W. Bornemann, vorwiegend Kritik der Hauck'schen Ausführung. Es wird nachgewiesen, daß die Abhängigkeit des Kommentars von Irenäus und umgekehrt des Eucherius von Lyon von dem Kommentar nicht sicher ist; daß ähnliche Werke im 5—7. Jahrhundert im Abendland vorkommen, verfaßt von Arnobius d. J., Augustin, Maximus von Turin, Eucherius, Pseudo-Hieronymus und Paterius (S. 215), und daß der Kommentar auf Grund der Familienähnlichkeit eben dahin zu verlegen ist; daß er von Haus aus eine Kompilation ist, später aber wahrscheinlich noch Interpolationen erfuhr. B. hält also im ganzen die These Harnacks für richtig. Nur in zwei Punkten widerspricht er ihm. Er stellt den Kommentar nicht an die Spitze der mittelalterlich-exegetischen Schriftstellerei, da er diese schon vor Isidor, Beda, Rabanus Maurus u. a. findet. Er hält gegenüber dem Ansatz 470—529 für die Abfassung des Kommentars den Zeitraum 470—650 offen. Die Korrekturen dürften richtig sein.

Bemerkenswerte Beiträge zum Verständnis der **Didache** bietet Taylor in dem Essay on the Theology of the Didache with the Greek Text forming an Appendix to Two Lectures on the Teaching of the Twelfe Apostles (Cambridge 1889 p. 137—168). Es werden die schwierigen Stellen einer sorgfältigen Untersuchung unterzogen und das Ergebnis gewonnen, daß die Schrift eine ähnliche (allegorische) Exegese des A. T. und eine gleiche Theologie wie Justin hat. Zwei Punkte seien besonders hervor-

gehoben. Das *μυστήριον* 11, 12 faßt T. mit Verweis auf Belegstellen als synonym mit Typus oder Symbol, *κοσμικὸν* als sich beziehend auf die Erscheinungswelt, im Gegensatz zum geistigen Sinn. Die Stelle wird demgemäß übersetzt: „Und jeder bewährte Prophet, der thut (was er thut) für ein irdisches (Zeichen von einem) Mysterium der Kirche, aber nicht lehrt zu thun, was er selbst thut, soll von euch nicht gerichtet werden", d. h. ein christlicher Prophet darf von Menschen nicht gerichtet werden, mag er Handlungen von irgend welcher außergewöhnlichen Art verrichten, wenn er sie nur verrichtet mit symbolischer Beziehung auf die Kirche und ihre Angelegenheiten; denn so thaten auch die alten jüdischen Propheten (S. 150). Die Deutung ist sehr ansprechend. Das „Zeichen der Ausbreitung" 16, 6 wird ferner mit stichhaltigen Gründen als das Kreuzeszeichen nachgewiesen. Dagegen unterliegen die weiteren Noten, betreffend das „Hosanna dem Gott Davids" 10, 6 und den „Weinstock Davids" 9, 2, Bedenken. Bei jener Stelle fragt es sich insbesondere, ob, wie T. annimmt, die Lesart der Handschrift richtig ist. — Die Abhandlung von Pfarrer Dr. Haller: die Propheten der nachapostolischen Kirche, in den Theol. Studien aus Württemberg 1888 S. 36—78, enthält eine Untersuchung über die Stellung der Propheten in der Didache. Der Verf. schließt sich im wesentlichen an Harnack an. Er teilt auch dessen Auffassung bei 11, 11. Nur deutet er das *μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας* als das Geheimnis der baldigen irdischen Vollendung der Kirche und des Untergangs des Kosmos (S. 52). — Die Edition Schaffs in New York erschien 1889 in dritter Ausgabe, indem das Litteraturverzeichnis mit den 1886/88 veröffentlichten Schriften über die Didache bereichert und der Index neu bearbeitet wurde.

Im Repertorium für Kunstwissenschaft 1888 Bd. 11 Heft 4 kommt Dr. Nordhoff im zweiten Teil seiner Abhandlung über „Corvei und die westfälisch-sächsische Frütharchitektur" auf die im Mittelalter viel erwähnten **Engelchöre** zu sprechen. Der Gegenstand führte ihn auch auf das Kapitulare v. J. 789 c. 70, bezw. auf die Anweisung der Bischöfe, bei Visitation ihrer Diözesen darauf zu sehen, ut Gloria patri cum omni honore apud omnes cantetur et ipse sacerdos cum sanctis angelis et populo Dei communi voce sanctus, sanctus, sanctus decantet. Die Worte sancti angeli wurden von den Konziliengeschichtschreibern übergangen oder unerklärt gelassen. Die „Engel" sind aber nach den Nachweisen Nordhoffs nichts anderes als die Chorknaben. Funk.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann,
D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Einundsiebzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1889.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.
Abhandlungen.

1.

Ueber neuere und ältere Deutungen des Wortes Missa.

Von P. Odilo Rottmanner.

Unzählig Vieles ist über Ursprung und Bedeutung von missa schon geschrieben worden, ohne daß bis zur Stunde völlige Einigkeit unter den Gelehrten herrschte. Nur darin stimmen heutzutage alle überein, daß missa nicht aus dem Hebräischen, Griechischen oder gar aus dem Deutschen (von Messe!) abzuleiten, sondern lateinischen Ursprungs sei[1]). Dagegen besteht noch große Meinungsverschiedenheit in Bezug auf folgende zwei Fragen: 1) Kommt missa, Messe, von missa, Entlassung,

1) Während Littré, Dictionnaire de la langue française II, 532, noch i. J. 1863 die Ableitung aus dem Lateinischen nur »l'opinion la plus probable« nennt, spricht Champgrand in der Einleitung zu Rohault de Fleury, La Messe, I (1883) p. 1 von der »opinion généralement reçue qui regarde le mot missa comme un terme latin des bas siècles pour missio«.

oder von mittere im Sinne von widmen, opfern? 2) Ist missa in dem »Ite, missa est«, Substantiv = missio, oder Partizip?

Gehen wir zuerst an die Erledigung der letztern Frage. Im Gegensatze zu den Vertretern der klassischen Philologie, und im Widerspruch mit den altliturgischen Quellen fassen bis in die neueste Zeit Romanisten, Germanisten und selbst Theologen missa als elliptisches Partizip, zu welchem concio, ecclesia etc. zu ergänzen sei. So steht noch in der 5. Auflage von Diez, Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen, 1887, S. 212 zu lesen: »Messa — bekanntlich von missa est sc. concio«. Genau so Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 4. verb. Aufl. 1889, S. 231. Für missa est concio erklären sich auch Schade, Altdeutsches Wörterbuch, 2. Ausgabe 1872—82, unter missa, sowie Weigand und Grimm (M. Heyne) in ihren Wörterbüchern der deutschen Sprache unter „Messe". Dieselbe Ansicht wird neuestens vertreten in dem „Kirchlichen Handlexikon" von Karl Meusel, 1889, 1. Heft, S. 15 (Abendmahlsfeier), sowie in Meyer's Hand-Lexikon des allgemeinen Wissens, 4. Aufl. 1888, I, 645.

Ecclesia, statt concio ergänzen u. a. Calvinus (Kahl), Lexicon iuridicum, s. v. missa, sowie die Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche, 2. Aufl., IX, 633, während Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus s. v. ἀπόλυσις zu missa est »nempe synaxis« beifügt. Mone, lateinische und griechische Messen, S. 100, nimmt, mit Berufung auf Augustinus (!), missa est als „abgekürzte Formel für missa est congregatio catechumenorum".

Wie man immer über das Alter der Formel »Ite, missa est« denken mag[1]), so viel geht aus den echten Quellen zur Evidenz hervor, daß missa est von Anfang an nie etwas anderes als missio (dimissio) est bedeutete, und daß erst die mittelalterliche Scholastik damit anfing, missa als Partizip zu nehmen und je nachdem oblatio, oder ecclesia, concio etc. zu ergänzen. Es wäre Zeit, daß mit dieser Erbschaft der sonst so verpönten Scholastik in unsern deutschen und romanischen Wörterbüchern, sowie in den Encyklopädien gründlich aufgeräumt würde!

Nicht ebenso leicht und sicher scheint die Beantwortung der Frage, ob missa im Sinne von sacrificium seinem Ursprung nach mit missa = dimissio zusammenhänge, oder eine von „Entlassung" unabhängige, selbständige Etymologie zu beanspruchen habe.

Die überwiegende Mehrzahl der Liturgiker von Fach läßt kaum einem Zweifel darüber Raum, daß unser missa, Messe, seinen Ursprung der (feierlichen) Entlassung der Katechumenen, bezw. der Gläubigen, verdanke[2]).

Gegen diese opinio communis haben in neuester Zeit auch in Deutschland sich einzelne Stimmen vernehmen lassen, die um der Sache willen zu beachten sind. J. J. 1873 suchte Dr. H. Müller, weiland Professor an der Universität Würzburg, in einer eigenen Schrift: „Freie

1) „Das Ite missa est ist in der römischen Liturgie uralt", sagt Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg, 1889, S. 77.

2) »Ab hac consuetudine, dimittendi nempe catechumenos ante eucharistiae distributionem, procul dubio nomen missae originem suam habet«. Volbeding, Thesaurus Commentationum selectarum II (1849) p. 162. Vgl. von Neueren bes. Gihr, Das heil. Meßopfer, 4. Aufl. 1887, S. 314 ff.

Forschungen auf dem Gebiete des Altertums. Erstes Heft. Missa«, Wertheim a. M. 1873, „mit recht strenger wissenschaftlicher Gründlichkeit" (S. 2) den Beweis zu liefern, daß missa, Messe, nicht mit missa, Entlassung, zusammenhänge, sondern auf mittere im Sinne von transmittere, widmen, opfern zurückzuführen sei. „Allem Anscheine nach ist missa = sacrificium viel eher im allgemeinen Gebrauche gewesen, als missa = dimissio in dieser Anwendung" (S. 29); „höchst wahrscheinlich ist in der römischen Kirche die Verwendung des rätselhaften Wortes missa für das christliche Opfer so alt, wie die Kirche selbst" (S. 24). So viele Mühe der Verfasser sich auch gibt, den Mangel an Kenntnis der hier allein entscheidenden Quellen durch philologische Gelehrsamkeit zu ersetzen, so wird doch jeder unbefangene Leser mit Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik I, 125 anerkennen, daß ihm der Beweis seiner These nicht gelungen ist.

Die Schwäche der H. Müller'schen Beweisführung hat den Brixener Professor D. Mark nicht abgehalten, in einer „Wissenschaftlichen Abhandlung: Ursprung und Bedeutung des Wortes Missa« 1885, in seine Fußstapfen einzutreten. Übrigens ist Mark nüchterner und positiver als H. Müller; er hält sich von dessen etymologischen Phantasien frei und ist mit den Quellen, wenn auch lange nicht genügend, doch besser vertraut als sein litterarischer Vorgänger.

Ehe wir uns mit Mark's Aufstellungen beschäftigen, wollen wir eine andere Schrift kurz abfertigen, welche ebenfalls durch H. Müller veranlaßt wurde: „Die mystischen Bezeichnungen Jesu Christi als Siloë, Schiloh

und Piscis, insbesondere die Bezeichnung der christl. Opferfeier als Missa. Eine liturgisch-exegetische Studie von H. Lowey, Pfarrer zu Kessel". Paderborn 1888. Der Verfasser dieser Schrift sucht die schwierige Frage nach dem Ursprung von missa nicht so fast durch Studium der patristischen und historischen Quellen, als vielmehr durch die Quelle Siloe zu lösen. Weil Joh. 9, 7 Siloam mit Missus übersetzt wird, legt sich ihm die Vermutung nahe, daß bereits der Apostel Petrus für die eucharistische Opferfeier den Namen missa gewählt habe!!

Die Wissenschaft erleidet durch den Einfall Lowey's, missa von missus abzuleiten, ungefähr denselben Gewinn, wie durch die Hypothese eines Engländers (Quaritch, A short sketch of liturgical History and Literature, London 1887, p. 14), missa akrostichisch zu erklären als: *m*ysterium *i*ncruentum *s*acri *s*anguinis *a*gendum (oder am Schluß der Feier: *a*ctum)!

Kehren wir nun zu D. Mark zurück. Im Anschluß an H. Müller, gibt er sich zunächst die Mühe, die längst antiquierten Ableitungen aus dem Hebräischen, Griechischen und Deutschen ausführlich zu widerlegen. Sodann wendet er sich gegen die fast allgemein vertretene Anschauung, daß missa = Entlassung dem gesammten Gottesdienst (pars pro toto) den Namen gegeben habe, und sucht nun nachzuweisen, daß die Opferbezeichnung missa unmittelbar auf mittere zurückzuführen sei, „welches nicht bloß schicken und entlassen, sondern auch begehen, feiern, widmen, weihen und darbringen hieß" (S. 48).

Mark, dessen Stärke nicht gerade in erschöpfender Kenntnis der echten Quellen liegt, glaubt für seine, d. h.

H. Müller's, Deutung sich auf die Auktorität Gregor's d. Gr. berufen zu können, welcher »l. IV. Dial., c. 58« also schreibe: »Dicitur missa quasi *transmissio*, eo quod populus fidelis per ministerium sacerdotis, qui fungitur vice mediatoris inter Deum et homines, preces et supplicationes et vota *transmittat* Altissimo« etc. (S. 43). „Dieses Zeugnis des ältesten Erklärers verdient unstreitig besondere Beachtung; denn mit der spätlateinischen Sprache als seiner Muttersprache wohl vertraut, hervorragend in den heil. Wissenschaften, war Gregorius gewiß befähigt, über den Ursprung der Opferbezeichnung missa zu urteilen, zumal da er jener Zeit verhältnismäßig nahestand, in der das genannte Wort aus der Volkssprache in die Schriftsprache überging. Wenn nun er, dem missa im Sinne der Entlassung ebenso gut wie in der Opferbedeutung bekannt war, den Opferausdruck in keiner Weise mit den Entlassungen in Verbindung bringt, sondern unmittelbar auf mittere, übersenden, widmen, darbringen, zurückführt, so ist dies ein wichtiger Beleg für die Richtigkeit unserer Darlegung" (S. 44). Schade nur, daß das Gebäude, gerade während Mark es krönen will, zusammenbricht. Die angeführte Stelle ist nemlich nicht von Gregor d. Gr. († 604), sondern findet sich, so wie Mark sie citiert, bei Hugo von St. Viktor († 1141), De sacramentis christianae fidei, P. VIII, c. 14 (Migne, P. lat. 176, 472), wenn auch frühere Autoren, vom 9. Jahrhundert an, die von Hugo vertretene Erklärung bereits ausgesprochen hatten. Mark hat das irrige Citat vertrauensvoll aus Robert Sala's Anmerkungen zu seiner Ausgabe von Kardinal

Bona's Rerum Liturgicarum libri duo (1747) T. I, P. I, p. 7, not. 1 herübergenommen [1]).

Obgleich aber Gregor d. Gr. nicht im entferntesten daran dachte, missa = transmissio zu nehmen, so scheint er doch die unschuldige Veranlassung zu dieser später so viel verbreiteten Deutung geworden zu sein. In seiner 37. Homilie lesen wir (n. 7) Folgendes: »*Mittamus* ad hunc *legationem* lacrimas nostras, mittamus misericordiae opera, mactemus in ara eius hostias placationis — rogemus ea quae pacis sunt. Haec est nostra legatio, quae regem venientem placat«. Und im weitern Verlauf seiner Rede (n. 10): »Ecce cotidianae hostiae illa cum eleemosynis et lacrimis *missa legatio*, quantum cum Rege veniente gratiae pacem fecit«.

In unverkennbarer Anlehnung an Gregor schreibt Rabanus Maurus († 856) in seiner um 817 verfaßten Schrift De clericorum institutione l. I, c. 32 (Migne P. l. 107, 322): »*Missa* autem est *legatio* inter Deum et homines, cuius legationis officio fungitur sacerdos, cum populi vota per preces et supplicationes ad Deum offert«. Während aber Rabanus missa nur sachlich als legatio bezeichnet, nehmen „Andere missa (missio) auch sprachlich für gleichbedeutend mit legatio. So sagt Rupert von Deutz († 1135) in seinem Werke De divinis officiis l. II, c. 23. (Migne P. l. 170, 51):

1) Dasselbe falsche Citat verwenden u. A. 1) Cavalieri, Opera omnia liturgica V, c. 3., p. 5, August. Vind. 1764; 2) E. Seitz, Recht des Pfarramts der kathol. Kirche, II. Theils 2. Abtheil. S. 94 f.; 3) Kössing, Liturg. Erklärung der hl. Messe, 3. Aufl. (1869), S. 14. — Wann wird man einmal aufhören, Stellen von Kirchenvätern aus zweiter bis sechster Hand zu citieren?

»Sacrosanctum altaris ministerium *idcirco missa dicitur*, quia ad placationem inimicitiarum, quae erant inter Deum et homines, sola valens et idonea *mittitur legatio*«. Vgl. *Gaufredi* Epist. 34 (Martene, Thesaur. Anecdot. I, 533 = Migne P. l. 205, 866), sowie *Stephan. Augustod.* († 1139) Tractatus de sacram. altaris c. 18 (Migne P. l. 172, 1303).

Schon die Zeitgenossen des Rabanus Maurus fingen an, missa ohne Rücksicht auf die Gesetze der Sprache und auf Geschichte ganz nach Belieben zu „erklären". Vor allem mußte die Regel des hl. Benediktus zu den willkürlichsten Deutungen von missa oder missae Anlaß geben. In dem nach 817 geschriebenen Regelkommentare des Abtes Smaragdus steht (zu c. 17): »Et missae sint, dicit, et missae fiant, repetit. Orationes enim officii, quae a nobis completae sunt, Deo missae sunt, quia in illius honore sunt celebratae. Aliter orationes, id est collectae, quae in fine cursus a sacerdote dicuntur, missae, id est Deo *transmissae* vocantur. A sacerdote enim mittuntur, sed a Deo accipiuntur. Hinc et levita sollemnitate aliqua in ecclesia celebrata elevata voce cantat Ite missa est, quia per sacerdotis ministerium Deo missa est [1]«.

1) Ich citiere aus Cod. lat. Monac. 26313, weil der bei Migne P. l. 102, 837 nach dem VI (nicht IV.) Band der Kölner Ausgabe des Rabanus Maurus gebotene Text unbrauchbar ist; hier heißt es nemlich statt: »Hinc et levita« etc. so: Hinc et *litania* sollemnitate aliqua in Ecclesia celebrata, elevata voce et per sacerdotis ministerium iam Deo et missa«. Vgl. übrigens das »Ite, missa est«, am Schluß der alten Litanei der Kirche von Beauvais, bei Baluzius, Miscellan. l. II, 145; in der Ausgabe von Mansi II, 285. In der uns vorliegenden Form fällt diese Litanei offenbar in die Jahre 1004—1009, weil der zugleich

Durch den Kommentar von Smaragdus wurde, wie es scheint, der Ausdruck transmissio und transmissa, für missio und missa, in die Litteratur des 9. Jahrhunderts eingeführt. Man braucht nur mit Smaragdus jene Regelerklärung zu vergleichen, deren ältere Rezension die Benediktiner von Montecassino unter dem Namen des Paulus Warnefridi, und dessen jüngere die Benediktiner von Metten unter dem Namen des Abtes Hildemar herausgegeben haben. Die ältere Rezension (Montecassino 1880) enthält über missae des 17. Kapitels keine Erklärung und zu missas des 38. Kapitels die Bemerkung: »Missa attinet ad illud quod dicitur: »Te igitur, clementissime Pater, et reliqua: eo quod illud dicitur proprie missa, quia ibi fit missio [1]), cum dicit Sacerdos: iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime, et reliqua. Et propterea dicit Diaconus, Ite, missa est; ac si diceret: Ite, quia vestra oblatio Deo oblata est«. In der spätern Rezension (Expositio Regulae ab Hildemaro tradita — Ratisbon. 1880), heißt es zu c. 17, p. 309: »Missae duobus modis intellegunt sapientes: fiant missae, i. e. fiant absolutiones; sive alio modo dicuntur missae *transmissiones*, ut attineant ad illam orationem, eo quod per officium sacerdotis orationes populi diriguntur ad Deum«. Desgleichen wird (c. 38, p. 423) zu »Ite, quia vestra oblatio Deo oblata est«, hinzugefügt: »i. e. transmissa est«. — Als transmissa, vel quasi transmissio wird missa auch gedeutet am Anfang jener

mit König Robert und Bischof Rotger genannte Papst Johannes nur der XVIII. seines Namens sein kann.

1) Wäre die Autorschaft des Paulus Diaconus ganz sicher, so ginge die Erklärung missa = missio (Widmung) noch in's 8. Jahrh. hinauf.

Meßerklärung des († 899) Remigius von Auxerre (Maxima Bibliotheca Veterum Patrum, Lugd. 1677, XVI, 952), welche als 40. Kapitel in der pseudoalcuinischen Schrift De divinis officiis c. 40 (Migne 101, 1246) figuriert.

Wie man immer das Wort missae im 17. Kapitel der Regel des hl. Benediktus erklären mag, ob als Gebetsschluß oder als Schlußgebet — jedenfalls war es reine Willkür oder Künstelei, die alte kirchliche Formel: »Ite, missa est« im Sinne von transmissa est, sc. legatio, oblatio, oratio, hostia etc. zu nehmen, wie das vom 9. Jahrhundert an unzähligemal geschehen ist.

Folgende Beispiele mögen genügen: Amalarius Metensis († 837—857) De ecclesiasticis officiis c. 36 (Migne P. l. 105, 1155): Legatio — missa est. — Stephanus Augustodum. († 1139) Tractatus de sacramento altaris, c. 18 (Migne 172, 1303): missa est hostia. — Hildebertus († 1165) De expositione Missae (Migne 171, 1172): missa est — oratio. — Belethus († c. 1165) Rationale Divinorum officiorum c. 34 (Migne 202, 43): missa est hostia. — Sicardus Cremon. († 1215) Mitrale l. III, c. 8 (Migne 213, 143): missa est hostia. — Innocent. III. († 1216) De sacro altaris mysterio l. VI, c. 12 (Migne 217, 913): oblata est hostia. — Berthold von Regensburg († 1272) Predigten (Pfeiffer) I, 504: »diu botschaft ist vollebraht«. — Albertus Magnus († 1280) De sacrificio Missae tract. 3, c. 23 (XXI, 91): hostia oblata est — ad dexteram Patris missa. — Thomas Aquin. († 1274). Summa theol. III[a], qu. 83, 4 ad 9: missa est, sc. hostia ad Deum per angelum. — Statuta Synodalia Ecclesiae Cadurcensis, Ruthenensis et Tutelensis, promulg. a. 1289

(Martene, Thesaurus Anecdot. IV, 711): Ite missa est ideo dicitur, quia datur licentia recedendi populo, significans sacrificium pro eis ad Dominum fuisse transmissum. — Cod. lat. 3812 (Aug. Eccl. 112) a. 1467 (ungedruckte? Meßerklärung) fo. 162: finita est et pro nobis Deo patri oblata et missa est hostia salutaris [1]).

Ueberhaupt wurde das Wort missa als Partizip oder als Substantiv gefaßt, wie es gerade für die „Erklärung" paßte. Als Substantiv bedeutete missa 1) legatio, und 2) missio. »Missa quattuor causis nomen accepit: duabus a legatione, et duabus a missione. Missa quippe dicitur *legatio:* 1° Quia in eius officio nobis legatio Christi repraesentatur, qua pro humano genere patris legatione fungebatur. 2° Item missa legatio dicitur, quia in ea sacerdos pro Ecclesia ad Dominum legatione fungitur. A *missione,* missa dicitur: 1° Quia populus — peracta causa a iudice dimittitur. 2° Item a missione dicitur, quia populi conventus — celebrato sacrificio dimittitur«. *Honorius Augustod.*, Gemma animae L. I, c. 2, (Migne P. l. 172, 543).

Alle Bedeutungen, die mittere haben oder annehmen konnte, wurden ohne jede Rücksicht auf Geschichte und Logik, gleich einer „unerschöpflichen Zauberflasche", zur Erklärung von missa herbeigezogen. Lassen wir statt vieler Einen Autor reden: Sicardus von Cremona († 1215) in seinem Mitrale l. III, c. I (Migne P. l. 213, 90 seq.) »Nomen ergo missae aliquando est proprium, aliquando collectivum; proprium quia significat

1) Noch i. J. 1888 erklärt Dr. Stára (Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden IX, 712) Ite, missa est als »missa est oblatio J. Chr. ad Patrem«!!

Christum, qui est missus a Patre in hunc mundum. Item significat angelum qui mittitur, ut per ejus manus hostia proferatur in sublime altare Domini. Collective ponitur, quia quandoque missa vocatur officium, quod est ab iutroitu usque ad offertorium, et haec missa catechumenorum; quandoque illud tantum officium, quod est ab initio sacrificii usque ad Ite missa est, et hoc verius, quia tunc hostia mittitur; quandoque illud, quod in silentio legitur, forte eo quod tunc foras catechumeni mittebantur, quandoque illa solummodo verba, per quae panis et vinum mittuntur, id est transsubstantiantur in carnem et sanguinem. Usitatius autem officium totum in missa dicitur, quod ab introitu usque ad Ite missa est, vel Benedicamus Domino continetur; et hoc quattuor ex causis: quia sacerdos a populo mittitur ad Deum, ut intercedat, angelus a Deo mittitur ad populum, ut exaudiat. Item quia in hoc officio repraesentatur missio Christi a sinu Patris in mundum redimendum, id est incarnatio, et missio Christi a mundo ad Patrem placandum, scilicet passio. Unde concluditur: Ite missa est. Quidam aiunt quod missa dicitur a dimissione; quia populus celebrato officio dimittitur. Missam instituit Dominus Jesus, sacerdos secundum ordinem Melchisedech, quando panem et vinum in corpus et sanguinem transmutavit, dicens: »Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus«; ecce quod Dominus missam instituit; id est haec verba constituit, eisque vitam substantivam dedit, quibus panis in corpus, et vinum mittitur, id est transsubstantiatur in sanguinem« [1]).

1) Vgl. *Innocent.* III, De sacro altaris mysterio l. VI, c. 12

Jedermann sieht, daß mit diesen „Erklärungen" die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung von missa nur verwirrt, aber keineswegs gelöst wurde.

Während die große Mehrzahl der Schriftsteller neben den mystischen Deutungen zugleich die alten nüchternen Definitionen des Avitus von Vienne[1]) († 523) und des Isidorus von Sevilla[2]) († 636) gelten ließen, haben einzelne Theologen sich von jeder mystischen Auslegung freigehalten. Hören wir vor allem, wie in der Mitte des 9. Jahrhunderts der berühmte Lyoner Diakon Florus († c. 860) in seiner Schrift De expositione missae, welche Thalhofer (a. a. O. I, 64) mit Recht eine „einfache, ebenso gründliche als warme und durchweg patristisch gehaltene Worterklärung" nennt, sich über »missa« ausspricht. »Missa ergo nihil aliud intellegitur quam dimissio, id est absolutio, quam celebratis omnibus tunc diaconus esse pronuntiat, cum populus a sollemni observatione dimittitur (Avitus). Unde et *missam catechumenorum canones dicunt, quando post evangelii lectionem incipiunt celebrari sacra mysteria*, quibus

---

Guilelmus Durandi, Rationale divinorum officiorum l. IV, Lugd. 1568, f. 91 seq. In der Quadruplex expositio Missalis des Augustiners Joh. Bechhofen, Argent. 1519, wird missa von mittere abgeleitet, weil 1) Christus, 2) Gebete, 3) Segen, 4) Engel gesendet und 5) die Katechumenen entlassen werden.

1) Missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur. Epist. I, Ed. Peiper, p. 13.

2) Missa — quando catechumeni foras mittuntur. Etymol. l. VI, c. 19, n. 4 (Migne P. l. 82, 252). Vgl. *Alcuinus* (?), Disputatio puerorum c. 10 (Migne 101, 1134); ferner die alte Meßerklärung bei Martene, De antiquis ecclesiae ritibus l. I, c. IV, art. 12, sowie die aus einem Einsiedler Codex des X. Jahrh. (Migne 138, 1186).

nullum nisi baptismi fonte regeneratum interesse licet. Tunc enim clamante diacono iidem catechumeni mittebantur, id est dimittebantur foras. Missa ergo catechumenorum fiebat ante actionem sacramentorum: missa fidelium fit post confectionem et participationem« [1]).

Nach meinem Urteile verdienen diese Worte des patristisch durchgebildeten Florus eine weit größere Beachtung, als ihnen bisher bei den meisten Liturgikern zuteil geworden. Florus hält nicht nur die historisch begründete Erklärung von »Ite, missa est« fest, sondern gebraucht auch die Ausdrücke missa catechumenorum und missa fidelium genau im Sinne der alten Kanones.

Bekanntlich lehren — allerdings mit Ausnahme von H. Müller, Mark und Lowey — so ziemlich alle Liturgiker und Kirchenhistoriker, daß schon im Altertum der erste Teil des Gottesdienstes missa catechumenorum, und der zweite Teil missa fidelium genannt wurde [2]).

1) Martene, Veter. Scriptor. Ampliss. Collectio IX, 641 (Migne P. l. 119, 72). Die oben angeführten Stellen sind, wie viele andere, aus der Schrift des Florus in die Expositio missae des Remigius von Auxerre (Maxima Bibliotheca XVI, 961) und damit in die pseudoalcuinische Schrift de divinis officiis (Migne P. l. 101, 1271) übergegangen; Kardinal Bona (l. c. l. I, c. I, § 6) glaubte, Florus und Remigius hätten Alcuin ausgeschrieben. Selbst Gihr, a. a. O. S. 315 citiert Pseudo-Alcuin statt Florus. (Vgl. über die Autorschaft des Florus auch Baluzius, Capitularia Regum Francorum T. II, 1129.) Pseudo-Alcuin fügt zum Schlusse noch hinzu: »Vel missa est, id est directa: sive missa est, id est perfecta est pro nobis oblatio et oratio«, was wohl zur transmissio (s. oben S. 540), aber nicht zu Florus stimmt.

2) Vgl. von Neueren Gihr a. a. O. S. 315; Bole, Die hl. Messe und das Breviergebet, 2. Aufl. 1888, S. 12.

Nun besteht darüber nicht der geringste Zweifel, daß von Anfang an zwischen dem Gottesdienst der Katechumenen und dem der Gläubigen streng unterschieden wurde; aber eine andere Frage ist die, ob mit den Ausdrücken missa catechumenorum und missa fidelium in der Sprache der alten Konzilien und der Kirchenväter der Gottesdienst, oder nur die Entlassung bezeichnet wurde. Ich stehe nicht an, gegen die herrschende Ansicht mich unbedingt für Florus zu entscheiden. Wenn neuestens noch einer unserer angesehensten Kirchenhistoriker (Funk, Lehrbuch der Kirchengeschichte, S. 50) zu Gunsten der hergebrachten Meinung sich auf die Synoden von Lerida 524 (546?) und Valencia (so muß es offenbar statt Valence heißen) 524 (546?) beruft, so spricht der recht verstandene echte Text der betr. Konzilien-Kanones geradezu für Florus [1]). Der 4. Kanon des Konzils von Lerida 546 [2]) lautet: »De his qui se incesti pollutione commaculant placuit, ut quousque in ipso detestando et illicito carnis contubernio perseverant, *usque ad missam tantum catechumenorum in ecclesia admittantur*«. (Coleccion de

---

1) Dasselbe gilt von dem 16. Kanon der gallischen Statuta ecclesiae antiqua, welchen Mark und Lowey irriger Weise noch als 84. Kanon des 4. Konzils von Karthago citieren. Vgl. über dieses angebliche Konzil: Hefele, Konziliengeschichte, 2. Aufl. II, 68 f.; Maassen, Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts im Abendlande I, 382 ff.; Duchesne, Origines du culte chrétien 337. — Selbst bei Lea, A historical sketch of Sacerdotal Celibacy, 2. Ed. Boston 1884, p. 49. 73 wird dieses Konzil ohne Skrupel citiert.

2) Für unsere Frage ist es nicht von Belang, ob die Konzilien von Lerida und Valencia 546 oder 524 abgehalten wurden. Für 546 entscheiden sich Pagi, Aguirre, Florez, La Fuente, Gams und der Herausgeber der Coleccion de Cánones.

Cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de America — por D. Juan Tejada y Ramiro, Madrid 1859, T. II, p. 141. Im Decretum Gratiani: Causa 35, qu. 2 et 3, c. 9). Daß unter missa catechumenorum nicht der ganze Gottesdienst für die Katechumenen, die „Katechumenen-Messe" gemeint sei[1]), geht, abgesehen von »usque«[2]), ganz klar aus dem 1. Kanon des Konzils von Valencia 546 hervor, in welchem es heißt: »Inter caetera hoc censuimus observandum, ut sacrosancta evangelia *ante munerum illationem vel missam catechumenorum* in ordine lectionum post Apostolum legantur«. (Coleccion II, 147).

Nichts ist einfacher, als dieser Kanon, wenn man nicht um jeden Preis die missa catechumenorum als „Vormesse" nehmen will. So sehr seiner Zeit Florez, España Sagrada III, 226 s., sich abgemüht, gegen Loaysa das »in missam catechumenorum« (oder wenigstens »ante missam« ohne catechumenorum) zu verfechten — heutzutage darf die Leseart: in missa cat. (in den Konzilienausgaben von Carranza, Coleti, Mansi, Bail) als antiquiert betrachtet werden[3]). Daß missa catechumenorum in den Kanonen die Entlassung der Katechumenen,

1) Wie Hefele II, 706 und Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien II, 1, S. 439 annehmen.

2) Welches Burchard wegläßt (Friedberg, Decretum Gratiani 1266, n. 88). — Wilhelm Durandus, l. c. 91b, hilft sich damit, daß er statt usque ad missam catechumenorum setzt: »usque ad *finem* missae catechumenorum«. Wenn nur die Theorie gerettet wird!

3) Was Hefele, S. 709, gegen Mansi bemerkt, daß missa gleich dimissio sei (so auch Gams a. a. O. S. 453), gilt ebenso für den 4. Kanon des Konzils von Lerida. Hardouin II, 1067 hat: ante munerum illationem in missam catechumenorum.

oder richtiger den Entlassungs-Ritus (Segensgebet) bedeutet, ist auch aus dem griechischen Bußkanon ersichtlich: — »εἰς τὴν ἐκκλησίαν δὲ εἰςερχόμενοι, ἵστανται μέχρι τῆς τῶν κατηχουμένων εὐχῆς.« Nicephori CP. Synodici Canones, bei Cotelier, Ecclesiae Graecae Monumenta, III, 449, c. 26 = Migne P. gr. 100, 857. Vgl. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta. Rom. 1868, II, 328, c. 12: »εἰς δὲ τὴν ἐκκλησίαν εἰσέρχονται ἕως τῶν κατηχουμένων [εὐχῶν] — usque ad catechumenorum preces«[1]).

In der 870 veröffentlichten[2]) Schrift: »Opusculum LV Capitulorum«, c. 24 (Migne 126, 380) erinnert Hinkmar von Reims seinen Neffen Hinkmar von Laon an die alten Kanonen: »quia quidam iubentur *usque ad missam catechumenorum* manere in ecclesia, quidam autem sola *intra ecclesiam fidelium* oratione iungi sacrae mysteriorum celebritati, a Dominicae autem mensae convivio segregari«.

Sicher bezeugt ist der Gebrauch von missa catechumenorum im Sinne von „Katechumenen-Messe" am Anfange des 12. Jahrhunderts. Ivo von Chartres († 1115) schreibt an Papst Paschalis (1099—1118), Epist. 219 (Migne 162, 224): »Qui audiebat missam catechumenorum, subterfugiebat missam sacramentorum«. Dieselbe Unterscheidung zwischen missa catechumenorum und missa sacramentorum findet sich in der

1) S. auch den 6. Kanon des Konzils von Lyon 517 (Harbouin II, 1054): — »ut Stephano praedicto vel Palladiae *usque ad orationem plebis, quae post evangelia legeretur,* orandi in locis sanctis spatium praestaremus«.

2) Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, S. 334.

1128[1]) verfaßten Vita Gregorii VII. des Paul von Bernried: »Unde contigit, ut ipse Salvator horrenda eum visione deterreret, cum forte post inchoatam missam catechumenorum in presbyterio resideret. — Inter haec, urgente hora surgendi ad lectionem evangelii, multi fratri innuerunt, ut excitaretur. — Itaque ventum est ad missam sacramentorum«. Watterich, Vitae Rom. Pontif. I, 542, n. 113 (Migne P. l. 148, 97). Erst später scheint an die Stelle von »missa sacramentorum« die Bezeichnung »missa fidelium« getreten zu sein[2]).

Ebensowenig, als die alten Konzilien, können die Kirchenväter zum Zeugnis dafür dienen, daß die Bezeichnungen missa catechumenorum und missa fidelium für die zwei Hauptteile des gesammten Gottesdienstes gebraucht wurden. Es beruht auf einem gründlichen Mißverständnis, wenn z. B. Mone, a. a. O. S. 100 schreibt, schon bei Augustinus heiße der erste Teil des Gottesdienstes missa, welches eine abgekürzte Form sei

1) Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 5. Aufl., II, 200.

2) Man darf sich hier nicht auf die bekannte Stelle der Vita S. Pelagiae in Rosweydi Vitae Patrum, Antv. 1628, 377 (Migne, P. l. 73, 666) berufen: »Illa (columba) vero circumstetit me, donec dimissa est oratio catechumenorum. Postquam vero proclamavit diaconus catechumenis: Procedite, statim nusquam comparuit. Et post missam fidelem (sic) et completionem oblationis, cum dimissa esset ecclesia, egrediente me limitem domus Dei — iterum circumvolabat me«. Missa fidelium (so muß es zweifelsohne für fidelem heißen) steht hier offenbar im innigsten Zusammenhang mit der „Entlassung“. Vgl. AA. SS. Sept. VI, 224 (Passio Matthaei), n. 21: Cumque omnes respondissent Amen, et mysteria Dei essent celebrata, et missas accepisset omnis ecclesia, et unusquisque ad domum propriam remeasset.

für missa est congregatio catechumenorum. Sehen wir uns die Stelle des hl. Augustinus (Serm. 49, 8) selber an: »Ecce post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles: venietur ad locum orationis [1])«. Diese Stelle ist die einzige von sämmtlichen echten Schriften des hl. Augustinus, in welcher der Ausdruck missa vorkommt. Damit ist zugleich gesagt, daß Augustinus für das eucharistische Opfer, über welches er doch unzählige Male spricht, nie die Bezeichnung missa gebraucht [2]). Wenn darum Gihr, a. a. O. S. 314 sagt: „Ein sicherer Beweis für den Gebrauch des Ausdruckes »missa« im Sinne von liturgischer Opferfeier läßt sich erst aus den Schriften des hl. Ambrosius († 397) und des hl. Augustinus

1) Selbst der gelehrte Jesuit Corderius läßt in seinen Adnotationes ad Dionysii Areopagitae De eccles. hierarch. c. 3 (Migne P. gr. 3, 449) Augustinus sagen: »Ecce post sermonem fit missa catechumenorum«. Ebenso Seitz a. a. O. S. 100 und H. Müller S. 30. Leider ist in sämmtlichen, auch den neuesten Ausgaben des Glossarium ad Scriptores mediae et infimae latinitatis von Dufresne Du Cange, s. v. Missa Catechumenorum, die erklärende Note: »id est Catechumeni exire iubentur«, so gedruckt, wie wenn sie zum Texte des Augustinus gehörte. In Folge davon erscheint bei Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche IV, 3, S. 250, sowie später bei H. Müller, S. 30 u. 37, und bei Lowey, S. 72 u. 76, die Augustinusstelle mit dem ungehörigen Zusatz, weil keiner der genannten Schriftsteller sich an die erste Quelle gewendet hat.

2) Mit Unrecht beruft sich z. B. noch Schill in der Kraus'schen Real-Encyklopädie II, 397 auf Serm. 91 de tempore, welchen doch die Kritik der Benediktiner unter die unechten Sermones eingereiht hat (Serm. 25 App.). Abgesehen von den zahlreichen apokryphen Augustinusstellen bei Burchard von Worms, Ivo von Chartres u. s. f., enthält z. B. Cod. Vindob. Palat. 12761 (saec. XV) unter dem Namen Augustinus ein Notabile »De missa peculiari, ne in publico fiat«!

erbringen; aus ihrer Redeweise geht aber hervor, daß »missa« damals — eine überlieferte und allbekannte Bezeichnung der eucharistischen Opferfeier war", so hat diese Behauptung in Bezug auf Augustinus keine Giltigkeit.

Wann kommt das Wort missa zuerst vor im Sinne von liturgischer Opferfeier? Diese Frage kann selbstverständlich nur auf Grund echter Quellen entschieden werden. Kein gewissenhafter Forscher wird sich heutzutage mehr auf Clemens I., Evaristus, Alexander I., Telesphorus, Hyginus, Pius I., Cornelius, Eutychianus berufen [1]). Statt also mit Casalius, De veteribus sacris christianorum ritibus (1681) p. 78 zu sagen: »Verum quippe est, missae vocabulum, quatenus sacrificium significat, ecclesiae nascentis exordio fuisse frequentissimum«, müssen wir vielmehr mit Bolbeding, Thesaurus commentationum selectarum II, 228 behaupten: »Ignorabant vocem missae interpretes et Patres vetustissimi«.

Ehe wir die Frage beantworten, in welcher echten Quelle missa zum ersten Male in der Bedeutung von Opfer vorkommt, wollen wir den Gebrauch des substantivischen Partizips [2]) missa bei den Profanschriftstellern

1) Der Kürze wegen verweise ich auf Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum, Ed. II, nn. 12. 22. 29. 34. 38. 45. 116, sowie auf Pflugk-Harttung, Acta Pontificum Romanorum inedita II, p. 4, n. 12. Pseudo-Isidor entnahm den Ausdruck einfach dem Liber Pontificalis, dessen erste Abfassung in eine Zeit (Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrh. Ed. Duchesne, I, p. XLVII) fällt, in welcher missa bereits ganz geläufige Bezeichnung für Gottesdienst geworden war.

2) Vgl. über missa und ähnliche Verbal-Substantive Paucker C., De latinitate scriptorum historiae Augustae Meletemata

uns kurz vor Augen führen. Unstatthaft ist die Berufung von Du Cange auf Suetonius, Caligula c. 25 (geschrieben a. 120): »Lolliam Paulinam — perductam a marito coniunxit sibi brevique missam fecit«, weil hier missa als Partizip und nicht als Substantivum steht. Das Substantiv missa begegnet uns zuerst bei Papinianus († 212) Dig. XLVIII, 5, 40: — »Si nuptias denuntiatio vel ad domum mulieris missa non praecessit«. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts erscheint missa (= vigilia?) im Carmen apologeticum des Commodianus, v. 77: »Stat miles ad missam«. Ed. Dombart, p. 120; vgl. Praefatio p. I.

Im Sinne von Nachlassung wird missa gebraucht im Codex Theodosianus l. VI, tit. 26, 3. (Ed. Gothofredus-Ritter, t. II, 148).

Die früheste Quelle für den Gebrauch von missa = Opferfeier scheint noch immer der hl. Ambrosius [1]) zu sein, der Epist. 20, n 4 et 5, i. J. 385 also schreibt: »Sequenti die, erat Dominica, post lectiones atque tractatum, dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisterium tradebam basilicae. —

ad apparatum vocabulorum spectantia. Dorpati, 1870, p. 70 seqq., sowie Ott in „Neue Jahrbücher für Philologie 109 (1874) S. 783.“

1) Die Bemerkung des sonst so zuverlässigen Mabillon, Traité de la Messe et de la Communion, Opera posthuma II, 302: »S. Hilaire est un des premiers qui s'en soit servi en cette manière, et il a été suivi de saint Ambroise«, kann ich aus den Schriften des Hilarius nicht verifizieren. Dagegen sagt M. ganz mit Recht: »Cet usage est devenu plus commun dans le cinquième siècle, et encore davantage dans le sixième«. — Auf eine neu entdeckte Schrift aus dem Ende des 4. Jahrh. kommen wir weiter unten zu sprechen.

Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero« etc. (Migne P. l. 16, 995). Merkwürdiger Weise kommt das Wort missa sonst nicht mehr bei Ambrosius vor [1]).

In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts finden wir missa = sacrificium je einmal bei Innocenz I, 13. Dez. 414, Epist. 17, c. 5, n. 12, Jaffé 303 (Migne 20, 535): »Si missas secundum consuetudinem non complevit«, und bei Leo I, 21. Juli 445, Epist. 9, c. 2, Jaffé 406 (Migne 54, 627): »Necesse est autem, ut quaedam pars populi sua devotione privetur, si unius tantum missae more servato, sacrificum offerre non possint, nisi qui prima diei parte convenerint [2]).

Cassianus († 435—450?) gebraucht wiederholt den Ausdruck missa, aber nie in der Bedeutung von sacrificium; das »celebrare velut diaconum catechumenis missam« und »quando tu missam catechumenis celebrabas« Inst. l. XI, c. 16 (Ed. Petschenig, I, 202) bezieht sich augenscheinlich nur auf den Ritus der Entlassung, nicht auf die „Katechumenen-Messe". Vgl. Augustinus, oben S. 549.

In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts erscheint missa = sacrificium bei Paulinus Petricordia, De vita Martini l. IV v. 69 (Rec. Petschenig, Corpus Scriptorum eccles. lat. XVI, 84): »Praecedat missam miseratio« [3]), sowie in der 487 verfaßten Historia

1) Ueber die Unechtheit des Sermo 25 (al. 34) auf welchen u. A. Du Cange, Cardinal Bona, Schill, Mark sich berufen, vgl. die Note der Benediktiner (Migne 17, 654).

2) Ueber den unechten Brief »Cum in Dei nomine« s. Jaffé 551.

3) In den um 405 geschriebenen Dialogen des Sulpicius Severus, welche dem Paulinus P. zur Vorlage gedient, stehen

persecutionis Africanae provinciae, worin die Erlaubnis Hunirich's v. J. 481 erwähnt wird: »Liberum arbitrium habetis in ecclesiis vestris missas agere vel tractare« (l. II, 4, rec. Petschenig).

Vom 6. Jahrhundert an wird der Gebrauch von missa für sacrificium immer häufiger, wie sich aus dem Liber Pontificalis, sowie aus den Schriften des Cäsarius von Arles, des Cassiodorus, des Gregor von Tours und Gregor's d. Gr. leicht ersehen läßt.

Wie verhält sich nun missa im Sinne von Opfer zu missa in der Bedeutung von Entlassung? Ist unser missa = Messe unzweifelhaft aus dem Ritus der Entlassung hervorgegangen?

Zunächst ist zu beachten, daß der Ausdruck missa niemals nur einen „unwesentlichen Akt der Kirchenpolizei" (H. Müller S. 50) bedeutete, sondern stets mit Begriff des Segens, des feierlichen Gebetes, also einer heiligen, gottesdienstlichen Handlung verbunden war [1]). Insofern entspricht missa dem griechischen *ἀπόλυσις*, welches in der orientalischen Liturgie nicht allein den Schluß irgend eines kirchlichen Offiziums, sondern auch das Schlußgebet, den feierlichen Entlassungsritus, das Dank- und Segens-

---

statt missa die Ausdrücke: »sollemnia populo agi«, »ad agenda sollemnia«, »oblaturus sacrificium Deo«. (II, 16 Ed. Halm p. 180. 181.)

1) Tertullian, De anima, c. 9: »Post transacta sollemnia, dimissa plebe«. Pseudo-Cyprian, De spectaculis, ed. Hartel p. 341: »Dimissus e dominico«. Nicht ohne Grund vermutet Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, Erlangen 1854, S. 446, daß die Bezeichnung »missa« (Danksagung und segnende Entlassung) zur Zeit Tertullians aufgekommen sei.

gebet bezeichnet. (Goar, *Εὐχολόγιον* Ed. II. Venet. 1730 p. 26. 51. 105. 724. (*ἀπολύσεις*); Du Cange, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, s. v. *ἀπόλυσις* I, 106 seq. und Append. II, 22. Epiphanius, Expositio fidei, n. 22 (Migne P. gr. 42, 828) [1]).

Obwohl aber die Entlassungsgebete in der orientalischen Liturgie eine weit größere Rolle spielten, als im Abendlande (vgl. Bickell, Art. Liturgie in der Real-Encyklopädie von Kraus II, 314), so wurde doch, wie es scheint, der Name *ἀπόλυσις* nicht auf den gesammten Gottesdienst übertragen [2]).

Ist in der abendländischen Kirche missa = Entlassungsgebet per synecdochen auf die ganze liturgische Feier übertragen worden?

Von vornherein ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Segensgebete (missae), mit welchen alle gottesdienstlichen Versammlungen beschlossen wurden, diesen selber den Namen gaben; so spricht noch das Konzilium von Agde 506, c. 30 (Hardouin II, 1001) von »missae matu-

1) Die Formel »*λαοῖς ἄφεσις*«, auf welche z. B. Bole a. a. O. S. 82 sich beruft, hat wenigstens in den Handschriften des Apuleius, Metamorph. l. XI, c. 17, keinen Halt. S. die Ausgabe von Eyssenhardt, sowie A. Spengel im Rhein. Museum N. F. 16 (1861) S. 34 ff.

2) Die Behauptung Lugo's, De sacramento Eucharistiae Disput. XIX, sect. II (Paris 1869, IV, 186): »Chrysostomus vocat missam *ἀπόλυσιν*, solutionem, quia populus solvebatur«, läßt sich aus den echten Schriften des Chrysostomus nicht erhärten. In Matth. homil. 82, n. 2 bezieht Chr. sich auf die *τελευταία εὐχὴ τῶν μυστηρίων*, ohne hier oder sonstwo über den Entlassungsritus nähere Nachricht zu geben. S. Probst, in Zeitschr. f. kathol. Theologie 1883, S. 302.

tinae et vespertinae«: — »et plebs collecta oratione ad vesperam ab episcopo cum benedictione dimittatur«. Gehen doch auch heutzutage noch die Gläubigen zum „Segen", »salut«, in die Kirche. Dazu kommt, daß die verschiedenen Begriffe, die missa (missae) haben kann, vielfach wie unterschiedslos ineinander fließen, z. B. Acta Martyrii de S. Alexandro E. M. Pars I, n. 3 (AA. SS. Sept. VI. p. 230[b]): »Invenit nos (Cornelianus) in ecclesia die Dominico populum Dei docentes; nondum enim Missae fuerant celebratae. — Explicitis Missis, data oratione benedixit populum, et dimiserunt nos«. Vgl. Martini I. Epist. 15, a. 653, Jaffé 2079, Migne P. l. 87, 200. »Datis missis in praedicta sancta ecclesia«. Man denke nur an die Ausdrücke »publica missa« (3. Kanon des Konzils von Karthago 390?), oder »missam (missas) celebrare«, — wie nahe lag die Uebertragung auf den ganzen Gottesdienst!

Dagegen findet sich meines Wissens in den patristischen und liturgischen Quellen nicht der geringste Anhaltspunkt für die Behauptung, daß missa, Gottesdienst, von mittere im Sinne von widmen, opfern abzuleiten sei.

Während nun das Wort missa in den bislang bekannten Werken der ersten fünf Jahrhunderte nur ganz vereinzelt vorkommt, ist vor wenigen Jahren eine aus dem Ende des 4. Jahrh. stammende Schrift wieder aufgefunden worden, welche, trotz des defekten Zustandes, in dem sie uns erhalten ist, »missa« nicht weniger als 70mal enthält. Ich meine die von G a m u r r i n i i. J. 1887 zugleich mit S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni, und vor kurzem in verbesserter Spezialausgabe

veröffentlichte [1]) Schrift »Peregrinatio ad loca sancta«, als deren Verfasserin G. die Silvia von Aquitanien vermutet. Aus dieser Schrift, deren Sprache durchaus zum Ausgang des 4. Jahrh. stimmt (Wölfflin im Archiv für latein. Lexikographie und Grammatik IV (1887), S. 259; vgl. 611 ff.) sieht man so recht, wie in der populären Redeweise des damaligen Aquitaniens die liturgischen Dinge bezeichnet wurden. Allen, die sich über missa gründlich unterrichten wollen, ist das Studium der Peregrinatio Silvia auf's dringlichste zu empfehlen.

Am häufigsten steht hier missa in Zusammenhang mit dem über die Katechumenen und Gläubigen gesprochenen Segensgebet, womit jede Art des Gottesdienstes beschlossen wurde. »Fit oratio, benedicuntur catechumeni, item fideles, et fit missa«, so oder ähnlich heißt es vielmal (p. 60. 61. 62. 66. 68. 69). Die »missa lucernalis« (p. 55, bis) entspricht der griechischen ἀπόλυσις τῶν λυχνικῶν (vgl. Cyrilli Scythopolit. Vita Sabae, n. 6, bei Cotelier, Monumenta III, 325). Unsere Messe heißt hier meist oblatio (p. 11. 31. 55. 56. 57. 61. 62. 65.); aber diese oblatio steht in so innigem Zusammenhang mit missa [2]), daß es kaum mehr auffällt, wenn (p. 56) missa mit »hoc est oblatio« näher bestimmt wird.

---

1) Ich gebrauche diese zweite Ausgabe. Eine neue Textesrekognition besorgt Paul Geyer für die Wiener Akademie.

2) »Offeret episcopus, et facit oblationem, mane sabbato. Jam ut fit missa, mittit vocem archidiaconus — (p. 57. Die Interpunktion gebe ich nach Duchesne, Origines p. 482). — »Aguntur sacramenta, et sic fit missa« (p. 53). — »Celebratur missa ordine suo, ita ut et presbyteri et episcopus praedicent« (p. 69). »Postmodum fit ordine suo missa: offertur et ibi etiam: ut dimittatur populus, mittit vocem archidiaconus« etc. (p. 70).

So viel dürfte gerade aus den Zeugnissen der Peregrinatio als höchst wahrscheinlich sich ergeben, daß missa = Entlassungsritus, Segensgebet zunächst in der Volkssprache auf jeden Gottesdienst und insbesondere auch auf die liturgische Opferfeier übertragen wurde, bis allmählich der Ausdruck missa für Opferfeier in die Schriftsprache Eingang fand und endlich alle andern Benennungen in Schatten stellte [1]). Nur in dem »Ite, missa est« hat die ursprüngliche Bedeutung von missa sich noch bis zur Stunde erhalten.

1) Ein sprechendes Beispiel, wie ein und dasselbe Wort, bei einheitlicher Etymologie, die mannigfaltigsten Bedeutungen annehmen kann, dürfte das bayerische Antlaß sein. S. Schmeller-Frommann, Bayerisches Wörterbuch I, 1506 ff.

2.

Die Bedenken des hl. Joseph.

Zu Matth. 1, 18–25.

Von Prof. **Keppler.**

Schon die gewöhnliche Ueberschrift: Geburt Jesu, welche man über den bei Matthäus unmittelbar auf die Genealogie folgenden Abschnitt 1, 18–25 setzt, beweist, wie wenig man sich vielfach über Zweck und Bedeutung desselben klar geworden ist. Es handelt sich hier durchaus nicht um einen kursorischen Bericht über die bei Lukas ausführlich erzählte Geburtsgeschichte, vielmehr werden an die Genealogie höchst notwendige und wesentliche Erklärungen angeschlossen. Diese gelten in erster Linie dem Schlußsatz V. 16; wenn hier zunächst der Ursprung Jesu durch die ganz besonders gewählte Formulierung als ein von der gewöhnlichen Abstammungsweise verschiedener angekündigt worden, so folgt nun die nähere Darlegung, wie es sich hiemit verhalte; nicht natürliche Zeugung, sondern übernatürliche Empfängnis vom hl. Geist gibt dem Messiaskind das menschliche Dasein, und dieses Wunders unverdächtigster und glaub=

würdigster Zeuge ist Joseph selbst, der Bräutigam und nachherige Ehegemahl der hl. Jungfrau. Der Abschnitt ist aber namentlich aus dem Grunde notwendig und wesentlich, weil auf ihm die ganze Berechtigung der Genealogie ruht. Wenn das Messiaskind nicht der natürliche Sohn Josephs ist, mit welchem Recht kann die Genealogie Josephs für dasselbe in Anspruch genommen werden? Darauf ist hier die Antwort gegeben. In Folge unmittelbaren göttlichen Eingreifens wird Jesus, wiewohl Joseph nicht sein natürlicher Vater ist, doch als legitimes Kind der rechtmäßigen Ehe Josephs mit Maria geboren.

In der Erklärung der Hauptpunkte des Berichts bestehen, wenigstens unter den katholischen Exegeten, größere Differenzen nicht. Doch läßt das, was über das Verhalten des hl. Joseph seiner Braut gegenüber und über die denselben zu Grund liegenden Erwägungen und Bedenken gesagt ist, verschiedene Auffassungen zu. Nach dem Bericht treten an der hl. Jungfrau die Zeichen der göttlichen Mutterschaft sichtbar hervor; Joseph glaubt bei Wahrnehmung derselben die Rücksicht auf seine Pflicht Gott gegenüber und die Rücksicht auf die Ehre seiner Braut am besten damit ausgleichen zu können, daß er sich entschließt, dieselbe heimlich zu entlassen, aber eine Offenbarung von oben hält ihn davon ab und befiehlt ihm, Maria zur Ehegattin zu nehmen. Wir sehen hier hinein in schwere Seelenkämpfe, in Gewissensbedenken und bange Stunden, aus deren Wehen endlich jener Entschluß heimlicher Entlassung hervorgeht. Welchen Inhaltes und welcher Art nun waren diese Bedenken? Das ist die Frage, welche der Text selbst nicht bestimmt

beantwortet. Ein neuerdings geltend gemachter und auf katholischer Seite beifällig aufgenommener Lösungsversuch veranlaßt die nachfolgende Untersuchung, die schon aus dem Grunde von den Anschauungen der Väter ausgeht, weil über dieselben irrige Vorstellungen verbreitet sind.

Eine Reihe von Vätern geht davon aus, daß die Zeichen der Mutterschaft im Herzen des hl. Joseph einen Verdacht der Untreue wachgerufen haben; daher die Befürchtung, durch Ehelichung der Braut sich gegen das Gesetz zu verfehlen. So belobt Chrysostomus (hom. IV in Matth.) Joseph, weil er so ganz von Eifersucht frei gewesen sei; denn er habe auch nicht die geringste Betrübnis über die Jungfrau kommen lassen wollen, obwohl hier mehr als ein Verdacht vorgelegen, da ja die Schwangerschaft vielmehr eine Ueberführung war (*ἐνταῦθα οὐδὲ ὑποψία ἦν τοῦ τῆς γαστρὸς ὄγκου διελέγχοντος*). Da er also sie weder bei sich behalten konnte ohne Gesetzesverletzung, noch sie vor Gericht d. h. in den Tod bringen wollte, so habe er keines von beidem gethan und sich bereits über das Gesetz gestellt [1]). Weder

1) Hier fügt sich ein nicht ganz leicht verständlicher Satz an: *ἔδει γὰρ τῆς χάριτος παραγενομένης πολλὰ λοιπὸν εἶναι τὰ σημεῖα τῆς ὑψηλῆς πολιτείας· καθάπερ γὰρ ὁ ἥλιος καὶ μηδέπω τὰς ἀκτῖνας δείξας πόρρωθεν τῷ φωτὶ καταυγάζει τῆς οἰκουμένης τὸ πλέον, οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς μέλλων ἀνίσχειν ἀπὸ τῆς μήτρας ἐκείνης, καὶ πρὶν ἢ ἐξελθεῖν, τὴν οἰκουμένην κατέλαμψεν ἅπασαν . . . ἐντεῦθεν καὶ Ἰωσὴφ πολλὴν ἐπεδείκνυτο φιλοσοφίαν.* Es handelt sich hier nicht, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, um wunderbare Kundgebungen des heiligen Kindes noch vor der Geburt, sondern die Emanzipation Josephs vom Gesetz und die höhere Weisheit, welche er im Benehmen gegen Maria walten läßt, wird als ein dem Erscheinen des Heilands vorleuch-

der Engel noch Maria habe Joseph vorher Mitteilung gemacht, damit er nicht in Unglaube verfalle wie Zacharias; nachher empfängt er die Offenbarung, nachdem seine Seele von schlimmem Verdacht befallen und doch zugleich bereit war, sich zu guter Hoffnung bekehren zu lassen (*τῆς ψυχῆς λοιπὸν ὑπὸ τῆς πονηρᾶς ὑποψίας καταληφθείσης καὶ ἑτοίμου οὔσης, πρὸς τὰς χρηστὰς μεταθέσθαι ἐλπίδας*), wenn sich in der Sache ein Führer seiner annehmen wollte; darum erhält er nach dem Verdacht frohe Botschaft (*μετὰ τὴν ὑποψίαν εὐαγγελίζεται*) [1]).

Ambrosius findet im Verhalten Josephs ein Beispiel für den Gerechten, wenn er auf einen Fehler der Gattin stoße: ut incruentum ab homicidio, castum ab adulterio praestare se debeat, qui enim conjungitur meretrici unum corpus est (in Luk. l. 2, 5). Aehnlich illustriert Augustinus am Beispiele Josephs die Pflicht, nicht notorische Vergehen anderer unter vier Augen, nicht vor Zeugen zurechtzuweisen: si solus nosti, quia peccavit in te et eum vis coram omnibus arguere, non es correptor sed proditor; attende quemadmodum vir justus Joseph tanto flagitio, quod de uxore fuerat suspicatus, tanta benignitate pepercit, antequam sciret, unde illa conceperit, quia gravidam senserat et se ad illam non accessisse noverat. Restabat itaque certa adulterii suspicio et tamen quia ipse solus senserat, ipse solus sciebat, quid de illo ait evangelium? Joseph autem etc. (serm. 82 al. de verb. dom. 16 c. 7). Ebenso

---

tender Schimmer und als Ankündigung des Endes des Gesetzes bezeichnet.

1) Die von Maldonat weiter citierte hom. in Susannam ist unecht, enthält aber auch nichts über diesen Punkt.

spricht er sich aus serm. 63 de divers. (51 de concord. Matth. et Luc. c. 6: quia enim de se gravidam non esse sciebat, jam velut consequenter adulteram existimabat) und ep. 54 ad Macedon. (cum eam comperisset esse praegnantem, cui se noverat non esse commixtum, et ob hoc nihil aliud quam adulteram credidisset, punire tamen eam noluit nec approbator flagitii fuit . . . apparuit illi angelus, qui doceret esse numinis, quod ille putaverat criminis [1]).

Euthymius Zigab. spricht sich über die Frage nicht direkt aus, doch ist unzweifelhaft der Verdacht Josephs die Voraussetzung seiner Exegese zu V. 19. Ein eigentümliches Schwanken zeigt sich bei Theophylakt, der sich von seinem Gewährsmann Chrysostomus nicht ganz frei machen, im vorliegenden Fall aber auch nicht ganz mit ihm einverstanden sein kann. Zunächst erklärt er ganz nach dem Vorgang des Chrysostomus, Joseph habe aus Milde und Güte sich hier über das Gesetz gestellt; sodann aber, fügt er bei, habe Joseph auch erkannt, daß sie vom hl. Geist empfangen habe und deswegen sie nicht betrüben wollen; die Rede des Engels, sagt er kurz darauf, beweise, daß Joseph sich gescheut habe, Maria zu sich zu nehmen, um nicht durch Begünstigung einer Ehebrecherin Gott zu beleidigen, „oder auch anders: fürchte dich nicht d. h. du fürchtest dich zwar, sie zu dir zu nehmen, weil sie vom hl. Geist empfangen, aber fürchte dich nicht". Dann wird das Wort des Engels wieder so kommentiert: du meinst

1) Der in der Catene noch citierte Serm. de nativ. (25 in append.) ist unecht, ebenso der von Mald. citierte serm. 18 de temp. (195 in append.).

vielleicht, sie sei eine Ehebrecherin, ich sage dir aber, sie ist deine Frau und von niemand mißbraucht.

In ganz ähnlicher Weise läßt schon vor Theophylakt der Verfasser des *Opus imperfectum* in der Seele des hl. Joseph Verdacht und Ahnung eines übernatürlichen Vorgangs durch einander wogen: postquam autem rediit (Maria) peregre post tot menses et invenit (Joseph) eam gravidam manifeste, forsitan ei comminatus est quasi sponsus et de judicio dei terruit eam quasi vir timoratus. Illa autem cum videret, se innocenter in suspicionem criminis decidere, nec posse se jam excusare testimonio ventris convictam, cum lacrimis et suspirio clamans juravit: vivit dominus nescio unde hoc sit. Quo audito timuit valde Joseph et ex parte credidit in ea esse aliquid divinum .... quoniam auditio verborum Mariae et consideratio vitae ejus mala de ea suspicari non sinebat Joseph, consideratio autem conceptionis ejus non permittebat, eum ad plenum bona aestimare de ea, et ejus animus inter utrasque partes fluctuabat, propter hoc necessaria fuit ei revelatio.

Indem wir noch anfügen, daß C y r i l l, H i l a r i u s, B e d a sich über die Bedenken Josephs nicht aussprechen, von den späteren Kommentatoren aber R u p e r t, J a n s e n, F r. L u k a s, C a l m e t unbedenklich einen Argwohn auf Seite Josephs annehmen und C o r n e l i u s a L a p i d e einen solchen nicht ausschließt, fügen wir hier gleich die Kritik der, wie wir sahen, stark vertretenen Erklärung an, wornach ein wirklicher Verdacht gegen die Braut das Verhalten Josephs bestimmte und nur ein sanfter und gütiger Sinn mildernd auf seinen Entschluß

einwirkte. Diese Auffassung findet ihren Halt am Wortlaut des Textes und geht zusammen mit dem thatsächlichen Verhalten Josephs. Sie kann sich besonders berufen auf das δίκαιος, das häufig die Gesetzesgerechtigkeit bedeutet, und hier auf Seite Josephs das Bewußtsein vorauszusetzen scheint, daß er zur Erfüllung einer Gesetzesverordnung, nämlich Deut. 22, 24 verpflichtet sei. Freilich nehmen viele Väter, darunter auch Vertreter jener ersten Auffassung, δίκαιος hier in einem ganz speziellen Sinn = gütig; sie schmelzen so die beiden in Partizipien gegebenen Motivierungen zusammen zu Einer Begründung des Entschlusses der heimlichen Entlassung = da er gütig war und in seiner Güte sie nicht in üblen Ruf bringen wollte. Aber mit Unrecht; δίκαιος hat nie diese Bedeutung, und hier liegen offenbar zwei Motive vor für die zwei Momente im Entschluß Josephs: seine Gerechtigkeit legt ihm die Entlassung der Braut auf, seine schonende Milde verbietet ihm, sie ins Gerede zu bringen, und bestimmt ihn zur heimlichen Entlassung.

Wenn aber auch die Annahme eines Zweifels an der Unschuld der Braut mit dem Wortlaut des Textes in Einklang gebracht werden kann, so liegt in ihr doch eine Härte, in welche das christliche Gemüt sich schwer findet; sie ist vom Text zugelassen, aber nicht gefordert, und das kann ihr zum Vorwurf gemacht werden, daß sie dem Charakter der beteiligten Persönlichkeiten nicht gerecht wird. Daher auch schon frühzeitig die Versuche, Milderungen anzubringen; darum läßt schon Chrysostomus Joseph zwar Verdacht hegen, aber doch nach besserer Kunde begierig sein, und der Verf. des Op. imp. wie Theophylakt verbinden, freilich ohne psychologische Ver-

mittlung, mit dem Verdachtsmoment Ahnungen eines höheren Geheimnisses. Die hl. Schrift zeichnet Joseph als gerechten und gottesfürchtigen Mann, dem Willen und der Führung Gottes unbedingt folgsam; wir können nicht annehmen, daß er leichtfertig mit Maria einen Bund eingegangen, ohne sie zu kennen; eben ihre erprobte Tugend war der Magnet, der ihn zu ihr hinzog. Aus dem Worte der Jungfrau Luk. 1, 34 ist mit größter Wahrscheinlichkeit zu schließen, daß die beiden Verlobten von Anfang an ihren Bund unter das Gelöbnis der steten Jungfräulichkeit stellten. Der Verkehr während des Verlobtenstandes hatte den Bräutigam noch tiefer in die begnadete Seele seiner Braut schauen lassen. Damit ist nun aber Argwohn und Verdacht im Herzen des Bräutigams psychologisch nicht mehr zu vereinbaren; auch nicht einen Augenblick kann er es für möglich halten, daß diese Jungfrau nach Ablegung des Gelübdes der Jungfräulichkeit auf verbotenem Wege Befriedigung fleischlicher Lust sollte gesucht haben. Den Gedanken an eine Verfehlung der Braut, den an sich der äußere Schein hätte nahelegen können, schloß bei ihm die Kenntnis seiner Braut, das felsenfeste Vertrauen in ihre Reinheit und Treue vom ersten Augenblick an aus; der kritische Punkt in seinem Bedenken kann unmöglich die Frage gewesen sein ob schuldig oder unschuldig.

Manche nehmen daher die Unmöglichkeit eines derartigen Verdachtes zu ihrem Ausgangspunkt bei Erklärung der Stelle. Hieher gehört die schöne Exegese von Hieronymus (in Matth. 1, 19): »Si quis fornicariae conjungitur, unum corpus efficitur, et in lege praeceptum est, non solum reos sed et conscios criminum obnoxios esse peccati. Quomodo Joseph,

quum crimen celaret uxoris, justus scribitur? Sed hoc testimonium Mariae est, quod Joseph sciens illius castitatem et admirans quod evenerat, celat silentio, cujus mysterium nesciebat«. Auf gleichen Standpunkt stellt sich St. Bernhard, der sich an eine angeblich von Origenes stammende Erklärung, von welcher nachher die Rede ist, sichtlich anlehnt: »Bene, cum esset justus, sagt er in hom. II sup. missus est, noluit eam traducere, quia sicut nequaquam justus esset, si cognitae reae consensisset, sic nihilo minus justus non esset, si probatam innoxiam condemnasset.« Dann folgt die Erklärung der Bedenken: »quare voluit dimittere eam? accipe et in hoc non meam, sed patrum [1]) sententiam. Propter hoc Joseph voluit dimittere eam, propter quod et Petrus dominum a se repellebat dicens: exi a me domine, quia homo peccator sum, propter quod et centurio a domo sua eum prohibebat cum diceret: domine non sum dignus etc. Ita ergo et Joseph indignum et peccatorem se reputans dicebat intra se, a tali et a tanta non debere sibi ultra familiare praestari contubernium, cujus supra se mirabilem expavescebat dignitatem. Videbat et horrebat divinae praesentiae certissimum gestantem insigne, et quia mysterium penetrare non poterat, volebat dimittere eam [2])«. Auch Thomas beruft sich auf Hieronymus

1) Er denkt offenbar an Hieronymus, Origenes, Basilius; welche Bewandtnis es mit den beiden letzteren hat, werden wir unten sehen.

2) Doch fügt er schließlich bei: sin vero aliter quis sentiat et Joseph sicut hominem dubitasse contendat, sed quia justus erat, noluisse quidem habitare cum ea propter suspicionem, nec tamen (quia pius erat) traducere voluisse suspectam et

und Origenes für die Sätze: non habuit suspicionem adulterii; noverat enim Joseph pudicitiam Mariae; legerat in scriptura, quod virgo concipiet Isai. 7, 14 et 11, 1: egredietur virga de radice Jesse etc.; noverat etiam Mariam de David generatione descendisse; unde facilius credebat, hoc in ea impletum esse, quam ipsam fornicatam fuisse; et ideo indignum reputans se tantae cohabitare sanctitati, voluit occulte dimittere eam« (in ev. Matth. 1, 19 [1]). Betreffs der Späteren sei nur noch bemerkt, daß Maldonat den Verdacht ausschließt und Salmeron (comm. in evang. histor. l. 3 tract. 30) nicht weniger als 13 Gründe gegen die Annahme eines solchen vorzubringen weiß.

Diese zweite Auffassung, welche den Verdacht eliminiert und an seine Stelle die Ahnung eines übernatürlichen Geheimnisses treten läßt, überbietet eine neuerdings geltend gemachte, wornach Joseph nicht bloß eine Ahnung eines Mysteriums, sondern eine positive Kenntnis der Empfängnis vom hl. Geist gehabt habe und aus dieser Kenntnis eben sein Entschluß, Maria zu verlassen, entsprungen wäre. Grimm (Leben Jesu I, 220 ff.) sucht diese Auffassung eingehend zu begründen. Nicht daß Maria empfangen, habe sich gezeigt, sondern daß sie empfangen habe vom hl. Geiste; die wunderbare Art

ideo voluerit occulte dimittere eam, breviter respondeo, etiam sic dubitationem illam Joseph fuisse necessariam etc.

1) Doch bemerkt auch er zu V. 20: »sicut dominus Thomam apostolum permisit dubitare de sua resurrectione, ut scilicet dubitans palparet et palpans crederet et credendo infidelitatis in nobis vulnus amoveret, sic permisit dominus Joseph de pudicitia Mariae dubitare, ut dubitans revelationem angelicam acciperet.

und Weise der Empfängnis sei durch unleugbare sinnliche Zeichen zur Gewißheit geworden. Diese sinnlichen Zeichen seien die Vorgänge im Haus des Zacharias, welche dem Bräutigam kund wurden; überdies habe Maria selbst ihrem Bräutigam gegenüber von ihrem Geheimnis nicht schweigen können, nachdem sie einmal ihr Magnifikat laut angestimmt; die Priesterfamilie selbst habe es als heilige Pflicht empfunden, dem Bräutigam das große Geheimnis nicht vorzuenthalten. Hat aber Maria wirklich vom hl. Geist empfangen, „was soll der Bräutigam noch länger mit dieser seiner Braut? darf er sie noch als ihm angehörig betrachten, die Jungfrau, über die der Himmel in seiner Art verfügt hat? wie soll er wagen, eine Braut heimzuführen, die in das Haus einen Sohn bringt, auf den er kein Recht eines Vaters zu haben glaubt, eine Braut, die mit ihrem Sohn, in ihrer Würde als Mutter des Herrn wie ein Heiligtum vor ihm steht?" „Darum die Ermunterung des Engels, nur alle Scheu abzulegen; er verletze kein Recht, wenn er die Jungfrau heimführe, auf seinem Recht beharre, denn die Frucht ihres Schooßes stamme vom hl. Geist". Schäfer (Die Gottesmutter in der hl. Schrift S. 70 ff.) schließt sich in der Hauptsache dieser Erklärung an, will aber ἐκ πνεύματος ἁγίου nicht im Sinne Grimms premieren und möchte auch nicht eine direkte Mitteilung des Geheimnisses seitens der Jungfrau annehmen, sondern eher eine Benachrichtigung Josephs durch Zacharias zugleich mit einer geheimnisvollen Beeinflussung desselben durch die Nähe des Erlösers.

Den Vätern ist dieser Gedanke an ein Wissen Josephs um das Geheimnis schon vor der Engelbotschaft fremd;

die Scholastiker diskutieren die Frage, warum Maria ihrem Bräutigam keine Mitteilung über das Geheimnis gemacht habe, und warum Joseph nicht schon früher in dasselbe eingeweiht worden sei. Ein leiser Anklang könnte bei Theophylakt gefunden werden, der, wie wir oben sahen, dem Joseph eine gewisse Erkenntnis zuschreibt, daß Maria vom hl. Geist empfangen; aber er deutet in keiner Weise an, woher diese Erkenntnis geflossen sei. Sonst könnte nur noch auf Eusebius verwiesen werden, der ἐκ πνεύματος ἁγίου gar zu εὑρέθη nimmt und den Bräutigam vom hl. Geist belehrt werden läßt (cfr. quaest. evangel. qu. 1, 3). Hieronymus, Bernardus und Thomas reden bloß von der Ahnung eines Mysteriums, nicht von einer mitgeteilten Kenntnis desselben. Grimm citiert zwar für sich S. 220 Origenes, Basilius, Hilarius, aber mit Unrecht, ob er nun diese Väter für seine ganze Auffassung oder nur für seine pointierte Fassung des ἐκ πνεύματος ἁγίου in Anspruch nehme. Denn Hilarius spricht sich weder über den letztern Punkt noch über die Bedenken Josephs näher aus. In der homilia I in diversos (Evangelistas) in den Werken des Origenes wird sodann unsere Stelle behandelt und die Frage erhoben, wie Joseph gerecht heißen könne, wenn er Verdacht gegen Maria gehegt habe, wenn er aber keinen Verdacht hegte, warum er die Makellose habe entlassen wollen? Antwort: Joseph war gerecht und Maria makellos, aber er wollte sie deswegen verlassen, weil er ein gewisses herrliches Mysterium in ihr erkannte, dem zu nahen er sich für unwürdig hielt; deswegen demütigte er sich vor einem so großen und wunderbaren Ereignis und sucht sich aus dem Staub zu machen, ähnlich

wie Petrus spricht: weiche von mir, oder der Centurio: Herr ich bin nicht würdig, oder Elisabeth: woher wird mir dies u. s. w. Diese Stelle schwebt, wie wir sahen, auch St. Bernhard und Thomas vor; die *homiliae in diversos* sind aber unächt[1]); zudem würde selbst im Falle der Aechtheit obige Stelle sich mit der Auffassung Grimm's nicht decken. Unter den Werken des Basilius findet sich eine ὁμιλία εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν; hier heißt es: beides entdeckte Joseph, sowohl die Mutterschaft als deren Ursache, daß sie nämlich vom hl. Geist stamme; deßwegen fürchtete er sich, einer solchen Frau Mann zu heißen und wollte sie heimlich entlassen, da er aber gerecht war, wurde er einer Offenbarung der Geheimnisse teilhaftig. Die Weisung des Engels wird so kommentiert: fürchte dich nicht, sie zu dir zu nehmen und denke nicht etwa daran, die Sünde mit ungehörigen Vermutungen zuzudecken (μηδὲ ἐκεῖνο ἐνθυμηθῇς, ὅτι ὑπονοίαις ἀτόποις συσκιάσεις τὸ ἁμάρτημα), denn es ziemt einem gerechten Mann nicht, die Uebertretungen mit Stillschweigen zu verhüllen. Hier ist allerdings ἐκ πν. ἁγ. in der Grimm'schen Weise erklärt, ein eigentliches Eingeweihtsein ins Geheimnis aber ebenfalls nicht statuiert. Uebrigens ist auch diese Homilie entschieden unächt[2]).

Auf die Väter kann sich also diese Auffassung der Bedenken Josephs nicht berufen. Prüft man sie auf ihre

1) Vgl. die kritischen Bemerkungen des Huetus, Origenis opp. ed. Migne t. VII p. 1277.

2) Der kritische Nachweis bei Garnier, Opp. s. Basil. Paris 1721 tom. II praef. p. XVI. Entscheidend ist die Benützung von Apocryphen in der Homilie, deren Basilius sich sonst nie bedient.

innere Haltbarkeit, so kann man nur das Urteil Maldonats wiederholen, der sie aber ebenfalls mit Unrecht einigen Vätern zuteilt: quae interpretatio etsi loco non convenit, eorum tamen auctorum pietati maxime convenit. Frommer Sinn hat sie eingegeben, aber der Text weist sie zurück und sie löst nicht Schwierigkeiten, sondern schafft solche. Das ἐκ πνεύματος ἁγίου könnte sie nur dann für sich in Anspruch nehmen, wenn aus dem übrigen Kontext oder aus innern Gründen die Bekanntschaft Josephs mit dem Mysterium zweifellos zu erweisen wäre; daß mit diesen Worten der Evangelist Joseph als Eingeweihten habe bezeichnen wollen, ist nicht glaublich, vielmehr bleibt die Erklärung aller alten und neuen Exegeten mit verschwindenden Ausnahmen in ihrem Recht, daß ἐκ πν. ἁγ. eine Beifügung vom Standpunkt des Evangelisten sei, der hier wie V. 16 sich ängstlich bemüht zeigt, zum voraus jede unwürdige Vorstellung von der Empfängnis und Geburt Jesu fernzuhalten. Was aber insbesondere ein vorgängiges Eingeweihtsein Josephs ausschließt, das ist die Formulierung der Botschaft des Engels. Nicht betont soll werden, daß in jenem Falle der Hauptinhalt der Botschaft Joseph schon zum voraus bekannt gewesen wäre; aber es könnte doch nicht in dieser Botschaft die Empfängnis vom hl. Geist als Grund der Beruhigung für Joseph geltend gemacht werden, wenn sie eben der Grund seiner Unruhe und Bedenken gewesen wäre. Hätte Joseph deswegen sein Verhältnis zu Maria lösen wollen, weil er wußte, daß sie vom hl. Geiste empfangen habe, so hätte die Botschaft des Engels lauten müssen: fürchte dich nicht, Maria zu dir zu nehmen, obwohl oder wenn auch das in ihr Erzeugte vom

hl. Geist ist. Die Wendung τὸ γὰρ κτλ. zeigt klar, daß die Bedenken in andern Vorstellungen wurzelten. Dazu kommt, daß man im angenommenen Fall gar nicht verstehen könnte, wie Joseph auf den Gedanken gekommen wäre, sein Verlöbnis mit Maria zu lösen. Wenn Maria als seine Braut vom hl. Geist begnadigt worden war und er dies wußte, welche Pflicht, welches Recht hatte er, selbstmächtig in die Dispositionen Gottes einzugreifen? Mußte er nicht bei einigem Nachdenken erkennen, daß nicht zufällig für die Zwecke Gottes gerade eine verlobte, unter dem Schutz eines Mannes stehende und durch den Bräutigam gegen üble Nachrede gesicherte Jungfrau auserwählt worden sei? Er, der durch die offenbare Fügung Gottes zum Mitwisser und Hüter des Geheimnisses und zum Beschützer der, wie er wußte, vom hl. Geist befruchteten Jungfrau bestellt worden wäre, hätte daran denken können, Maria zu verlassen, da sie seines Schutzes am meisten bedurfte? Er hätte sie heimlich verlassen wollen, um sie nicht in üblen Ruf zu bringen, — und hätte nicht eingesehen, daß dies das sicherste Mittel war, sie in Verruf zu bringen, ihr göttliches Geheimnis der Profanation auszusetzen? In diesem Fall hätte das Gefühl der eigenen Unwürdigkeit unbedingt zum Schweigen gebracht werden müssen durch die klar vorliegende Pflicht, durch die Vergegenwärtigung der schlimmen Folgen seines Weggangs, durch die Furcht, unberechtigt in Gottes Pläne einzugreifen. Seine Demut und Ehrfurcht hätte höchstens können den Vorsatz ihm eingeben, die hl. Jungfrau und ihr Geheimnis wie ein Heiligtum zu behandeln, aller Rechte sich zu begeben bis auf das Recht treuen Schutzes und Beistandes, auch vielleicht mit der Eingehung

der Ehe zuzuwarten bis ihm der Wille Gottes völlig klar würde, — niemals aber den Vorsatz, Maria heimlich zu verlassen.

Wir sehen also, die Annahme, Joseph sei schon vor der Engelbotschaft von welcher Seite immer ins Mysterium eingeweiht gewesen, verbietet sich aus triftigen Gründen. Sie ist ein Schritt ins Dunkle und führt zu Widersprüchen mit dem Text. Das Urteil Flunck's (Die Vermählung Mariä mit Joseph. Zeitschr. für kath. Theol. 1888 S. 681) ist nicht zu hart: „Die Ausdeutung der Zweifel und Ängsten Josephs von der Kenntnis der göttlichen Mutterwürde und seiner eigenen Unwürdigkeit muß angesichts der Worte cum nollet traducere eam etc. als ein kühnes Wagestück bezeichnet werden, das nur dem Anschein nach blendet, aber gewagte Folgerungen nach sich zieht und namentlich den Text unnatürlich in die Höhe schraubt." Wir müssen somit, nachdem auch die erste Annahme eines wirklichen Verdachts gegen die Treue der Braut sich uns verboten hat, unbedingt auf den Standpunkt der in der zweiten Gruppe vorgeführten Väter zurückkehren. Von diesem aus erhalten wir folgendes Bild der Situation und der Bedenken des hl. Joseph.

Bald nach der Rückkehr Mariens aus dem judäischen Gebirg stellt sich dem Blick des Bräutigams die Veränderung dar, welche mit seiner hl. Braut vor sich geht. Mit wachsendem Staunen und Befremden gewahrt er die Zeichen ihrer Mutterschaft. Er sieht sich einer Thatsache gegenübergestellt, welche er weder bezweifeln, noch irgendwie natürlich erklären kann. Ein seltsames, unlösliches Rätsel drängt sich seinem Geist auf, beunruhigt seine Seele;

trübt den Verkehr mit seiner hl. Braut. Alles ist ihm unklar und unverständlich, — nur Eines behauptet sich im Wirrsal der streitenden Gedanken, im Gewoge der Gefühle als feste Ueberzeugung: sie kann nicht schuldig sein, sie kann nicht durch einen Fehltritt ihre Ehre eingebüßt, die Treue gebrochen haben. Wenn je auf einen Augenblick sich der Schatten eines Verdachts auf seine Seele hätte legen wollen, — ein Blick auf das reine, nicht bloß Unschuld, sondern innigste Verbindung mit Gott wiederstrahlende Antlitz der Jungfrau hätte ihn alsbald bannen müssen. Wenn Schuld oder Wunder die Alternative war, welche sich seiner Seele aufdrängte, so entscheidet er sich unbedingt für das Wunder; je länger sich seine Gedanken mit dem Rätsel beschäftigen, desto mehr nahmen sie die Richtung nach oben und suchten in dieser Richtung Ursache und Erklärung der außerordentlichen Erscheinung, umsomehr wurde auch nur die leiseste Vermutung, dieses Außerordentliche möchte aus der trüben Quelle der Schuld geflossen sein, zur Unmöglichkeit. Wir werden nicht soweit gehen und mit Thomas u. a. sagen dürfen, daß in dieser Zeit der Hochflut der messianischen Hoffnung sich ihm geradezu der Gedanke an die Empfängnis des Messias nahegelegt habe in der Erinnerung an Isai. 7, 14 und 11, 1 und bei Vergegenwärtigung der Davidischen Herkunft Mariens; dazu waren wohl damals die messianischen Vorstellungen Josephs noch zu wenig geläutert und dazu dachte er zu demütig von sich und seiner Braut. Aber das muß als sehr wahrscheinlich anerkannt werden, daß sein Staunen und seine Verwunderung allmählich in die Ahnung eines Wunders, eines göttlichen Geheimnisses überfloß.

Freilich diese Ahnung brachte ihm keine Klarheit und konnte ihm die Unruhe und Sorge seines Herzens nicht beschwören. Ja sie gerade bereitete ihm die größte Pein, indem sie ihm die Pflicht nahelegte, auf Maria zu verzichten. Wenn Gott durch ein solches Wunder die Hand auf sie gelegt und für seine verborgenen Zwecke sie in Anspruch genommen hat, wenn er von jeder Teilnahme, ja von jedem Mitwissen bei diesem Mysterium ausgeschlossen ist, liegt darin nicht eine Lösung seines Bundes mit Maria durch höhere Hand? Daß er nicht ins Geheimnis eingeweiht wird, scheint doch ein deutlicher Wink, daß er sich nicht durch Geltendmachung seines Rechtes in dasselbe eindrängen dürfe. Die äußeren Umstände legen ihm den Gedanken an den Verzicht auf seine Braut nahe; ihr eigenes Verhalten läßt den Gedanken zum Entschluß reifen. Wie mag er in seinen Nöten nach einer Erklärung, nach einem Wort aus ihrem Mund gelechzt haben! Aber die Jungfrau schweigt. Sie erachtet sich nicht befugt, Geheimnisse, die ihr in der Einsamkeit ihres Gemachs, unter Ausschluß aller Zeugen, durch himmlischen Boten anvertraut wurden, und die der hl. Geist in ihr Inneres niedergelegt hat, andern zu offenbaren; sie hat dies auch im Priesterhaus nicht gethan, sie hat erst von ihrem Glück gesprochen, nachdem sie erkannte, daß Elisabeth bereits durch den hl. Geist eingeweiht worden sei. Sie schweigt ihrem Verlobten gegenüber, wiewohl sie fühlt, daß sein Auge fragend und bekümmert auf ihr ruht, obwohl sie seine Seelennöten kennt und mitempfindet. Sie schweigt, denn über die brennende Frage weiß wohl auch sie nicht Bescheid, ob nämlich nach der Veränderung, die mit ihr vorgegangen,

die Eingehung einer Ehe mit Joseph noch erlaubt, noch von Gott gewollt sei. Ihre schweigende Zurückhaltung, das zwischen beiden Verlobten liegende Geheimnis beeinträchtigt notwendig die bisherige Unbefangenheit und Offenheit des Verkehrs; das heilige Verhältnis, bisher Quelle reinster Freuden, wird zur Quelle der Seelenwehen für beide Teile. Jemehr Joseph dies erkennt und empfindet, desto mehr muß er sich für verpflichtet halten, zurückzutreten, sosehr ihm auch das Herz dabei bluten mochte.

Sein Entschluß ist also gefaßt. Aber das Wie ist noch Gegenstand seiner sorglichsten Ueberlegung. Er ist ein gerechter Mann; das braucht nicht notwendig im legalen Sinn verstanden zu werden von der äußeren Gesetzesgerechtigkeit, welche eben durch den Gesetzesbuchstaben Deut. 22, 24 sich gebunden erachtet habe. *Δίκαιος* zeichnet den ganzen moralischen Charakter Josephs als den eines Mannes, der nach dem Willen Gottes lebt, in der Furcht Gottes wandelt und nichts mehr scheut, als eine Verfehlung gegen Gott. Aus solcher Grundrichtung seiner Seele geht jener Entschluß hervor, sich von Maria zu trennen; er hat gemeint, dahin den Willen Gottes verstehen zu müssen, daß er dies Opfer der Entsagung bringe. In der Ausführung des Entschlusses aber leitet ihn die schonendste Rücksicht auf Maria. Das ist nicht jene Schonung, welche Mitleid mit einer Fehlenden oder Zweifel an der persönlichen Schuld ihm einflößt, sondern jene, welche die tiefinnerste Ueberzeugung von der Reinheit seiner Braut ihm zur Pflicht macht. Diese bestimmt ihn, sie heimlich zu entlassen. Dabei ist sicher nicht an die Ausstellung eines Scheidebriefs

zu denken, dessen Ausfertigung immerhin die Beiziehung von Zeugen und die Angabe eines Grundes nötig gemacht hätte, nicht einmal an Einhändigung einer rein privaten Verzichterklärung; der Gedanke an die Möglichkeit der Verheiratung der Braut mit einem andern Mann lag ja durchaus fern, also bedurfte es auch keiner derartigen Urkunde. Am füglichsten nimmt man mit Maldonat an, Joseph habe ohne Erklärung und ohne Abschied in aller Stille aus dem Städtchen und der Gegend sich verziehen und anderswo niederlassen wollen; wenn dann die Fama sich der Sache bemächtigte, so konnte eigentlich nur auf ihn, nicht auf die Jungfrau Verdacht und Anklage fallen.

Das sind die denkwürdigen Wehen, welche der Geburt des Heilandes vorangehen; diese Seelenwehen teilte auch die Mutter, welche der leiblichen Mutterwehen überhoben ward. Eine Nacht, vielleicht die letzte vor dem geplanten Wegzug, bringt Joseph Erlösung und setzt ihn wieder in den Besitz dessen, was er schon von seinem Herzen losgelöst und geopfert hatte. Vom hl. Geist ist das Geheimnis gewirkt. Des Geheimnisses Frucht ist der Erlöser, dem Joseph Vater sein und den Namen geben soll. Des Geheimnisses Schauer scheidet nicht die Verlobten, sondern verbindet sie zur heiligsten Ehe. So lautet des Engels Botschaft. Da zerfließen die Bedenken des hl. Joseph in seligster Wonne. —

3.

Der anthropologische Lehrbegriff des Bischofs Faustus von Riez.

Von Repetent A. Koch.

Zweiter Artikel.

Die Anthropologie des Faustus positiv dargestellt.

Wer immer sich darauf einläßt, das gegenseitige Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit im Sinne der hl. Schrift oder der Kirchenlehre zu untersuchen und kennen zu lernen, in dessen Belieben ist es nicht mehr gestellt, die wesentlich damit verflochtene Lehre von der ursprünglichen Beschaffenheit der menschlichen Natur und von der Erbsünde und ihren Folgen zu ignorieren. Es ist eine durchaus wahre und wohlbegründete Bemerkung des hl. Augustinus, daß in dem Geheimnisse des menschlichen Urzustandes alle christlichen Glaubensgeheimnisse ihre Voraussetzung und

Grundlage haben [1]). Denn die Erkenntnis der Wiederherstellung der gefallenen Menschheit durch die Erlösungsgnade Christi ist wesentlich bedingt durch die Erkenntnis des Sündenfalles und der Erbsünde, die Erkenntnis dieser Wahrheiten aber hängt ab von der richtigen Erkenntnis des status originalis. Je nachdem der Urstand mehr oder weniger herrlich gedacht wird, erscheint auch der Fall an sich wie in seinen Folgen mehr oder weniger bedeutungsvoll. Nach der Höhe des paradiesischen Standes wie nach der Tiefe des ersten Falles bestimmt sich die Erlösungsgnade, die gratia Christi Salvatoris [2]).

Diese funtamentale Bedeutung und Wichtigkeit der Lehre vom Urstand und Fall des Menschen für eine richtige Erkenntnis der anthropologischen Fragen hat der hl. Apostel Paulus unzweideutig ausgesprochen [3]) und in Augustins anthropologischem Lehrsystem bildet ja bekanntlich die Erbsünde die Grundlage des ganzen Lehrgebäudes [4]). Ebenso hat das zweite Konzil von

1) Aug. de peccat. orig. c. 24 n. 28: In causa duorum hominum, quorum per unum venum dati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis; per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam; quorum ille nos in se perdidit, faciendo voluntatem suam, non ejus, a quo factus est; iste nos in se salvos fecit, non faciendo voluntatem suam, sed ejus, a quo missus est: *in horum ergo duorum hominum causa proprie fides christiana consistit.* Migne, op. Aug. X, 398.

2) Aug. ep. 157 n. 20: plus praestat Christus regeneratis, quam eis nocuerat ille (Adam) generatis. Mig. II, 684.

3) Röm. 5, 15. 20.

4) Vgl. Ph. Marheinecke, Ottomar, Gespräche über des Augustinus Lehre von der Freiheit und Gnade. Berlin u. Stettin 1821, S. 12.

Orange [1]) und mehr noch das Tridentinum [2]) die Lehre von der Erlösung eingeleitet mit der Lehre vom Urstand und Sündenfall, wie auch die reformatorische Auffassung von der Erlösung, von wo man ausgegangen war, notwendig zurückgewirkt hat auf die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und dem Sündenfall [3]).

Wenn wir also das anthropologische Lehrsystem des Bischofs von Riez, seine Theorie von der Heilsverwirklichung mittelst göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit kennen lernen wollen, so haben wir vor allem zum Zweck einer richtigen Erkenntnis derselben seine Ansicht von dem Zustand des Menschen ante et post lapsum zur Darstellung zu bringen. Nur auf Grund dieser Untersuchung ergibt sich uns dann die wahrheitsgetreue Antwort auf die Frage, wie unser Theologe über Begriff und Wesen, Notwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade, über Gottes Heilswillen und Vorherbestimmung gedacht und gelehrt habe.

Wie die Väter überhaupt die theologischen Disziplinen fast nie [4]) als zusammenhängendes Ganzes, als streng abgeschlossenes und einheitlich durchgeführtes System behandelten, so hat auch Faustus von Riez — nicht einmal in seinem Hauptwerke über die göttliche

1) Concil. Araus. II. can. 1 u. 2. Mig. op. Aug. X, 2, 1785.

2) Sess. V. can. 1—5; sess. VI. can. 1.

3) Vgl. Möhler, Symbolik. Regensburg 1873, S. 25 f. Köhm, Confessionelle Lehrgegensätze. Hildesheim 1886, III, 104 ff.

4) Vgl. Wilden, die Lehre des hl. Augustin vom Opfer der Eucharistie. Schaffhausen 1864, S. 5 ff. H. Reuter, Aug. Studien, Gotha 1887, S. 101 f.

Gnade und menschliche Freiheit — diese Frage systematisch dargestellt, was um so mehr zu erwarten wäre, als er die genannte Schrift mit der Bemerkung beginnt, daß er über jenen Gegenstand nach der Lehre der Evangelien und der apostolischen Schriften handeln wolle[1]). Wir müssen daher seine Lehre aus seinen verschiedenen Schriften (vgl. S. 294) zusammensuchen und zu einem Ganzen verbinden. Damit wir aber ein vollständig wahres Bild geben, lassen wir wo möglich den Bischof von Riez selbst reden und teilen die Texte möglichst reichlich und ausführlich mit, weil mit abgerissenen Stellen gerade in unserer Frage ein nur zu willkürliches Spiel getrieben werden kann und vielfach auch getrieben worden ist.

1) Ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen.

Um den wunderbaren Weltbau zu vollenden und zu krönen, hat Gott den Menschen geschaffen als den Herrn, den Besitzer und die Zierde der ganzen Erde[2]).

---

1) *Faust.* de grat. et lib. arb. l. I c. 1: De gratia Dei et tenuitate liberi arbitrii, illuminante Spiritu Sancto, juxta evangelicas disciplinas et apostolicas regulas tractaturi. Mig. P. l. 58, 783; cfr. ep. I Mig. 58, 837. Da in der patristischen Theologie der unzähligemal sich wiederholende Ausdruck veritas oder disciplina *evangelica* sich auf die Evangelien bezieht, so kann *apostolica* nur von den übrigen neutestamentlichen Schriften verstanden werden. Vgl. Langen, Die Kirchenväter und das Neue Testament, Bonn 1874, S. 10 ff. S. 11, Anm. 3. Daß aber Faustus neben der Schrift auch die kirchliche Tradition hoch verehrte, beweist er ep. ad Grat. (58, 853), wo er die kirchliche Lehre von der Christologie bezeichnet als *patrum auctoritate susceptum et apostolicis oraculis consecratum.*

2) l. c. l. II c. 10: istam speciosam mundi machinam

Gottes Allmacht und Güte, Weisheit und Gerechtigkeit, die Faustus in ansprechendster Weise als allegorische Personen redend einführt, sind mit sich zu Rate gegangen und haben nach Kräften mitgewirkt, um neben den seligen Himmelsbewohnern auch auf Erden ein ihrer würdiges Meisterwerk zu schaffen, woran sich der ganze Reichtum göttlicher Liebe und die ganze Fülle göttlicher Gnade manifestiere [1]). Dieses herrliche Geschöpf Gottes war der Mensch, der gut und recht beschaffen war, ausgerüstet mit physischen, intellektuellen und moralischen Vorzügen [2]).

Ein Vorzug der ersten Art war das privilegium immortalitatis, die Unsterblichkeit des Leibes [3]). Der Tod ist nicht ein naturnotwendiges, sondern ein erst später hinzugekommenes Übel, nämlich als Folge und Strafe der Sünde des ersten Menschen [4]). Die blasphemische Behauptung des Pelagius, Adam wäre unter allen Umständen, auch wenn er nicht gesündigt hätte, gestorben, ist durch die hl. Schrift, vor allem Röm.

---

consummemus, ut in ea *hominem* faciamus et praeficiamus, *per quem mundus ordinetur, possideatur, ornetur*. cfr. l. II c. 2.

1) l. c.: faciamus et in terra hominem, circa quem abundantiam gratiae nostrae exerceamus, circa quem benevolentiae munera dilatemus, in quem pietatis ingenitae divitias profundamus.

2) l. c. cfr. l. II c. 2: bonum te pro justitiae meae lege formavi.

3) l. c. l. I c. 2; cfr. c. 1 u. ep. ad Bened. Paul. Mig. 58, 844.

4) l. c. l. I c. 1: Mors itaque, id est, peregrinum et adventitium malum, non est ordo naturae, sed poena sententiae .... Nam Apostolus non dixit: *voluntas Dei mors*, sed *stipendium peccati mors.*

5, 12 und durch den Glauben und die Lehre der Kirche schon längst verurteilt[1]). Mit der Unsterblichkeit hatte Adam zugleich seinen Aufenthalt im Paradies, um es zu bebauen, aber es war dies eine Existenz ohne beschwerliche Arbeit und Anstrengung, frei von Leiden und Schmerzen[2]).

Zu diesen physischen Vorzügen gesellten sich die des Geistes und des Herzens, die sapientia et innocentia[3]). Der höchste Vorzug des Menschen aber, wodurch er sich vor allen Kreaturen auszeichnete, bestand darin, daß er nach dem Bild und Gleichnis des dreieinigen[4]) Gottes geschaffen war[5]). Quando, sagt Faustus[6]), ex nihilo nos creavit, imaginem suam factor apposuit. Im Bilde Gottes (imago) besaß Adam die vollste Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit der Seele[7]), in dem Gleichnis oder der Aehnlichkeit mit Gott (similitudo) die sittliche Integrität und Vollkommenheit[8]). Dadurch er-

---

1) l. c.: Prosequitur adhuc Pelagius Adam mortalem factum, qui sive peccasset, sive non peccasset, esset moriturus. Sed cum dicit Apostolus: *sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, et per peccatum mors*, intelligis, quia si peccatum non praecessisset, mors secuta non esset.

2) l. c. l. I c. 3.

3) l. c. l. II c. 6 u. 7.

4) Faustus polemisiert hier gegen diejenigen, welche behaupten, der Mensch sei geschaffen nach dem Bilde Christi. Vgl. Wiggers, l. c. S. 238. — *Hurter*, theol. dogm. Oenip. 1880, II, n. 344.

5) l. c. l. II c. 7 Conflict. l. II c. 27. Mig. 53, 309.

6) l. c.

7) l. c. l. II. c. 7: libertatem arbitrii et immortalitatem imaginem Dei. Siehe die Stelle von Anmerk. 5.

8) l. c.: Quanto quisque magis justus ac patiens inveni-

freute er sich der schönsten castitas virtutum, der virginalis integritas und der dignitas puritatis[1]) sowie der vollständigen Freiheit von sinnlicher Lust und Begierlichkeit[2]).

Auch der Bischof von Riez unterscheidet sonach zwischen imago und similitudo, Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit. Das göttliche Ebenbild, das in der Wahlfreiheit und Unsterblichkeit der Seele besteht, ist eine unverlierbare Qualität der Seele, ein Werk der Natur und deshalb auch den Bösen, obgleich entstellt, eigen, nur die Würde und die Seligkeit der Unsterblichkeit kann verloren gehen[3]). Dagegen ist die similitudo, die Gottähnlichkeit ein Werk der Gnade[4]), gehört also nicht zur Natur und Substanz des Menschen[5]).

Aber Faustus sieht im Charakter der Gottebenbildlichkeit — und das ist für seine ganze Anthropologie von größter Bedeutung und Tragweite, — als der un-

---

tur, tanto magis Deo similis approbatur. Cujus utique similitudo non in vultibus, sed in virtutibus possidetur.

1) l. c. l. I c. 8 u. 2.

2) l. c. l. I. c. 2: nuditatem conscientia immaculata non sensit.

3) l. c. l. I c. 7: Solum vero arbitrium et immortalitas, quae etiam malis insita est, non aufertur, licet dignitas et beatitudo immortalitatis possit auferri. Quantum ergo ad libertatem et immortalitatem pertinet, imaginem Dei, licet e se et in se decoloratam, etiam mali habere non possunt, similitudinem nisi boni habere non possunt.

4) l. c. cui (homini) in ipsa similitudine a Deo res gratiae traditur, non naturae.

5) l. c.: Errant ergo, qui justitiam reliquasque virtutes animae putant esse substantiam ... Manifeste enim inveniuntur apposita, dum culpis invenientibus exuuntur (58, 825 f.).

zerstörbaren Qualität der menschlichen Seele nicht eine bloß potentielle, sondern schon aktuelle Gottähnlichkeit. Die menschliche Seele sei Gottesebenbild (imago Dei), quia ei indulgenter ac dignanter inseruit *veritas justitiam, ratio sapientiam*, perennitas aeternitatem. De imagine Dei est, quod (homo) intellegit, *quod rectum sapit, quod inter malum et bonum judicio examinante discriminat*[1]). Mit der göttlichen Ebenbildlichkeit habe der Mensch zugleich gewisse Kenntnisse von Gott erhalten, nämlich den Glauben (fides) und die Fähigkeit zum Guten (bonum naturae a Deo generaliter insitum l. II c. 6), das heißt, zugleich mit der imago Dei sei den Menschen auch die *gratia prima*, id est, *lex naturae* verliehen worden[2]). Durch diese gratia prima, das Gesetz der Natur haben die Gerechten des alten Bundes, die vor Moses lebten, wie Abel, Enoch und deren fromme Nachkommen das Heil erreicht[3]), und die außerhalb des mosaischen Gesetzes Stehenden werden nur deshalb ihres Unglaubens angeklagt, weil sie das Naturgesetz, mit dem doch der Glaube verbunden ist, nicht haben beobachten wollen[4]) Also, schließt der Bischof von Riez', vides,

1) l. c. l. II c. 7 (58, 825).

2) l. c.: lex naturae, quae prima Dei gratia est (826).

3) l. c.: Quae cum ita sint, cur homines imagine et similitudine Dei decorati, angeli seu filii Dei meruerint nuncupari, vel paucis adhuc exemplis praestringere nos oportet, *quanti ante legem litterae, erudiente lege naturae*, quae prima (ut diximus) Dei gratia est, *vestibula salutis intraverint*, per Christum ad ipsa vitae penetralia perducendi. Cfr. Epist. Lucid. (Mig. 53, 684).

4) l. c. l. II c. 8: Unde hic extra legem positi *accusan-*

bonum credulitatis non novellum esse privilegium, sed vetustum, et inter ipsa mundi coalescentis exordia *mentem hominis sicut intellectu atque ratione, ita etiam fide a summo auctore dotatam. Itaque jam tum dedit animae notitiam suam, quando ei committere dignatus est imaginem suam* [1]).

Es ist somit ausdrückliche Lehre des Faustus: die *fides*, der monotheistische Gottesglaube ist dem Menschen etwas Natürliches, weil mit dem Gesetz der Natur Verbundenes. Dieser Satz wird erst bei der Lehre von dem Wesen und der Notwendigkeit der Gnade in seiner vollen Bedeutung erkannt werden. —

So mit den Gaben der Natur und der Gnade herrlich ausgerüstet, versehen mit der plena et perfecta libertas zu allem guten Wollen und Thun [2]) und durch keine necessitas boni bestimmt konnte und sollte der Paradiesesmensch zu eigenem Nutzen und zu Gottes Ehre sich die ewige Seligkeit als Lohn seiner freien Willensentscheidung verdienen, das nec velle nec posse peccare sich aneignen [3]). Dieses Ziel zu erreichen, war für ihn

tur incredulitatis, nisi quia legem naturae, cui fides juncta est, servare noluerunt? cap. 7: Qui (Enoch) dum fidei merito in prima saeculi illius aetate ceteros antecellit, *fidem ipsam cum lege naturae sibi traditam fuisse* perdocet.

1) l. c. l. II c. 6 (58, 824).

2) l. c. l. I c. 9: humani arbitrii a Deo concessa libertas *florem vigoremque gratiae suae* perdidit.

3) l. c. l. II c. 10: Non competit, ut eum, quem glorificari etiam ex officio suo volumus, materiam et causam gloriae denegemus, ut eum, quem cupimus munerari per nudam gratiam, faciamus de labore proprio nil mereri . . . Talem

um so leichter, als seine ungeschwächte Freiheit auch im Paradies von der göttlichen Gnadenhilfe getragen und beschützt war [1]).

2) Fall des Menschen und seine Folgen.

Verführt von der Schlange entzog sich der so gnädig ausgestattete Paradiesesmensch dem Gehorsam seines Schöpfers und machte sich durch seinen ambitus divinitatis des schwersten Majestätsverbrechens schuldig [2]). Durch diesen Ungehorsam zog Adam sich selbst wie seinen Nachkommen die schlimmsten Folgen zu; seine Sünde geht als peccatum originale sive generale auf alle Menschen, auch die Kinder von getauften Eltern über [3]) und kann nur mehr durch die Verdienste Christi

---

ergo hominem pro utilitate sua et pro nostra dignitate faciamus, quem in dexteram partem non trahat necessitas, sed voluntas; qui malum ratione intellegat, bonum virtute perficiat, qui bonum in voluntate, malum habeat in potestate, qui bonum naturaliter velit, malum actualiter possit; qui mandata nostra custodiat voluntarius et periclitari non possit invitus; cui prima ista sit laudis occasio, ut peccare et possit et nolit (58, 834).

1) l. c. l. I c. 1: Ego arbitror, quod libertas arbitrii sibi sola sufficere sine praesidio gratiae non potuerit, etiam antequam privilegium illius transgressio violaret (58, 785).

2) l. c. c. 2: edacitatis culpa usque ad divinitatis ambitum et usque ad crimen majestatis accessit.

3) l. c. l. I c. 2: originale peccatum ex parentibus etiam baptizatis per carnis originem ad filios transire non dubium est (58, 788). Vgl. auch das ganze erste Kapitel des ersten Buches. Faustus betrachtet die Erbsünde als Sünde und Schuld wie als Schaden und Übel, bezeichnet sie als peccatum originale (I, 2; I, 15), peccatum originis (I, 1), vinculum originale (I, 1), peccatum generale (I, 1), nexus originalis (Ep. ad Lucid. Mig.

mittelst der Taufe getilgt werden [1]). Wollte man die Thatsache der Erbsünde leugnen, wie Pelagius thut, so würde jeder Grund für die Erscheinung des Welterlösers verschwinden [2]).

Was nun die Folgen des adamitischen Ungehorsams betrifft, so beziehen sie sich auf die Vorzüge des Leibes wie der Seele, so daß durch Adams Sünde der ganze Mensch in statu praesenti verändert ist [3]). Nur Pelagius halte fest an dem verderblichen Irrtum, quasi adhuc factura conditionis nostrae in statu suo illibata permaneat [4]).

Vor allem ist es die Unsterblichkeit des Leibes, die verloren gieng [5]), so daß der leibliche Tod eine Folge und Strafe der ersten Sünde ist [6]). Ebenso hat der Mensch durch seinen Fall die sittliche Integrität eingebüßt, indem die niederen sinnlichen Kräfte sich aus der

---

53, 684), nexus originis (I, 1), debitum originale (I, 15), mors, debitum Adae (I, 15), antiquae damnationis chirographum generale (I, 16). Die Überleitung derselben geschieht propagatione, nicht imitatione.

1) l. c. c. 15: in baptismo aboleri peccatum originale. Epist. Lucid: ab originali nexu nisi intercessione sacri sanguinis non ablatos (53, 684).

2) l. c. c. 1: dum peccatum originis denegat, tollit omnino causam, qua Redemptor advenerit . . . . Negando vinculum originale, gratiam Reparatoris evacuat. Itaque ut possit asserere parvulos baptismo non egere, generale peccatum negavit (Pelagius) . . . Sed ut adveniret unica sanitas, generalis exegit infirmitas (58, 787).

3) l. c. (787).

4) l. c. (785). Vgl. Julians Bekenntnis (Mig. X, 1735).

5) l. c. (786).

6) l. c. (786) u. c. 2: Et sicut immortalitatis privilegium, ita donum perdidit puritatis (789).

Herrschaft der Vernunft und des freien Willens emanzipiert haben [1]), die Freiheit von der rebellio carnis contra spiritum aufgehoben worden ist [2]). Die intellektuellen und moralischen Kräfte wurden vermindert und geschwächt, indem die Willensfreiheit ihre ursprüngliche Blüte und Kraft verloren hat, diese selbst aber ist nicht zu Grunde gegangen [3]). Es ist vielmehr ebenso unrichtig, ja gottlos, mit Pelagius die Unversehrtheit des Willens zu behaupten wie mit Lucidus dessen gänzliche Vernichtung anzunehmen [4]). Denn da Gott ein edelgesinntes Geschöpf haben wollte, so wollte er auch nach dem Sündenfall, daß der menschliche Wille, obgleich geschwächt (inclinata), doch nicht ein Sklave der

---

1) l. c. l. I. c. 2: Et sicut immortalitatis privilegium, ita *donum perdidit puritatis.* (58, 789; l. c. (788): Quamdiu circa auctoris obsequium humilitas reverentiam tenuit, nuditatem conscientia immaculata non sensit; cum vero illo animo, ut Deus esset, gustum cibi lethalis appetiit et damnandam cupiditatem in ambitum majestatis extendit, immemor legis et mandatorum legis, *rebellis mulctatur in impugnatione membrorum.*

2) l. c.: Dum aequalitatem Domini sui praesumit, *corporis sui perdidit potestatem.* De superbia namque *nata est incontinentia.* Nam quid in eo percussum est, ostendit, quando verecundia contexit. Divinitatis ambitiosus *libidinis coepit esse captivus* (788).

3) l. c. c. 16: Arbitrium voluntatis humanae attenuatum, non ablatum (58, 809). c. 9: Attenuata libertas, infirmatum mentis humanae arbitrium (795); *ibid*: humani arbitrii a Deo concessa *libertas florem vigoremque gratiae suae perdidit, tamen ipsa non periit.* Ep. Lucid: damno sensum, qui dicit, *post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis exstinctum* . . . Ita autem assero gratiam Dei, ut . . . libertatem voluntatis humanae non exstinctam, sed attenuatam et infirmatam esse pronuntiem (53, 684).

4) l. c. l. I c. 6 (58, 793).

Leidenschaften und Begierden, sondern deren Beherrscher sein solle [1]). Nulla peccandi necessitate concluditur, cujus discretioni committitur, ut peccato superiore libertate dominetur [2]).

Der Fall des ersten Menschen hatte also nicht den Verlust, sondern nur eine Schwächung des freien Willens, nicht die Unmöglichkeit, sondern bloß die Schwierigkeit, das Gute zu thun, zur Folge [3]). Daß vielmehr der Mensch nach wie vor der Sünde zum Bösen wie zum Guten frei ist, daß ihm die von Gott eingepflanzte facultas boni oder die semina bonae voluntatis noch eigen sind, beweist die hl. Schrift an zahlreichen Stellen [4]) und der hl. Paulus fordert die Gläubigen wiederholt auf zu studia meliora, zu studia bonorum operum [5]). Wäre dem gefallenen Menschen die Kraft, das Gute zu wollen und anzustreben, nicht mehr erhalten, fehlte ihm jeder natürliche ambitus boni, jedes desiderium atque studium, jeder conatus et affectus pius credulitatis, so wäre er nicht mehr Mensch, sondern ein Tier [6]) und würde sine ullo affectu suo allein durch Gottes Allmacht bestimmt und bewegt ad quodcunque bonum vel facinus [7]). Daß aber der Konsens des Wil-

1) l. c. l. II c. 6 (823).

2) l. c. cfr. l. I c. 8. 10.

3) l. c. l. II c. 6: Quae cum ita sint, post primi hominis praevaricationem non mors arbitrii, sed infirmitas, nec impossibilitas, sed difficultas proposito labore successit (823).

4) l. c. l. I c. 8; 9; 11; 13.

5) l. c. c. 11. l. II c. 2 (815); 6 (823).

6) l. c. c. 8: Si hominem a sinistra mali non revocat intellectus, si ad dexteram boni non incitat ambitus, jam non hominis tenebitur, sed pecudis (794).

7) l. c.

lens in bonam et contrariam partem frei erfolgen könne, dafür zeugen die Schriften des Alten und Neuen Testaments [1]). Das Böse ist dem Menschen untersagt [2]) und wegen der Sünde wird er gestraft, eben weil er sie hätte meiden können [3]), somit ist er keiner necessitas peccandi, keiner inevitabilis ad peccandum naturae lex unterworfen [4]), ohne Freiheit der Willensentscheidung kann ja überhaupt von Sünde nicht die Rede sein [5]). Ebenso wie vor dem Bösen gewarnt, wird der Mensch aber auch zur Tugend und Gerechtigkeit aufgefordert, was doch zwecklos wäre, wenn dem Menschen nicht auch nach dem Verlust der ursprünglichen Unschuld noch Gutes möglich wäre [6]). Nun aber sagt die hl. Schrift ausdrücklich, „lernet Gerechtigkeit, ihr Bewohner der Erde" (Js. 26, 9), „der Gerechte lebt aus dem Glauben" (Hebr. 10, 38), und „des Herrn Augen sind gerichtet auf die Gerechten" (Ps. 38), ferner lesen wir, „die Unschuldigen und Aufrichtigen hängen mir (Gott) an" (Ps. 24, 21) und „wer unschuldig an

1) l. c. l. I c. 13: Et plura similia (velle in promptu esse homini) sunt in eloquiis Veteris Testamenti, quae omnia ipsam specialiter constringunt et convincunt voluntatem. In libris etiam novis evangelicis et apostolicis quid aliud nisi voluntatis libertas ostenditur (804)?

2) l. c.: Nisi ei (homini) bonum ad meliora contulisset affectum, mali ei non interdiceret appetitum.

3) l. c.: Sed ideo absque dubio meretur poenam, quia potuit et noluit custodire justitiam (805).

4) l. c.

5) l. c: Legimus ad Hebraeos: *voluntarie enim peccantibus nobis* etc. . . . . . Secundum haec, si libertatem arbitrii non habemus, quomodo cum voluntate peccamus? (804).

6) l. c. c. 8 (58, 794).

Händen und rein von Herzen ist, der steht am hl. Orte" (P. 23, 3 f.), endlich heißt es, „seid heilig, wie auch ich heilig bin" (Levit. 19, 2), und „bringet euern Leib als ein lebendiges und heiliges Opfer dar" (Röm. 12, 1): wie sollte und könnte also das *liberum arbitrium*, das ja eben in der Liebe zur Unschuld und Reinheit, in der Ausübung der Gerechtigkeit und in der Heiligung des Leibes besteht, durch den Sündenfall des ersten Menschen gänzlich (*ex toto*) vernichtet worden sein [1])?

Indessen lehrt Faustus, die Schrift fordert nicht bloß auf, Tugend und Gerechtigkeit zu üben, was immerhin im Menschen die entsprechende Kraft und Fähigkeit dazu voraussetzt, sondern in der Schrift finden sich selbst thatsächliche Beweise, daß es auch nach Adams

---

1) l. c. *Itaque si liberum arbitrium ex toto periit, quod utique in amore innocentiae vel operatione justitiae vel in corporis sanctificatione consistit, si hoc ex toto in primi hominis praevaricatione sublatum est*, quomodo legimus: »*Justitiam* discite, qui habitatis terram« (Js. 26, 9), et iterum »*Justus* autem ex fide mea vivit« (Hebr. 10, 38), et »*Justi* haereditate possidebunt terram« (Ps. 35, 11) et »Oculi Domini super *justos* et aures ejus in preces eorum (Ps. 33)? *Nunquid penitus interiit innocentia*, quia in primo ejus gradu possessor ejus stare neglexit? Non opinor, quia scriptum est: »Innocentes et recti adhaeserunt mihi« (Ps. 24, 21); et iterum: »Quis stabit in loco sancto ejus? *innocens* manibus et *mundo corde*« (Ps. 23, 3). *Nunquid sanctificatio corporis* ex toto amissa esse credenda est, quia membris in servo rebelli suam non servantibus servitutem, discussa est primae dignitas puritatis? Non utique, quia legimus: »Ut exhibeatis corpora vestra hostiam vivam, *sanctam*, placentem Deo« (Rom. 12, 1); et iterum: »*Sancti* estote, quia ego sanctus sum« (Levit. 19, 2).

Sünde und vor Christi Ankunft tugendhafte Menschen gegeben hat [1]). Also, schließt unser Bischof, kann der Mensch auch nach dem Verlust seiner ersten Gerechtigkeit und Heiligkeit noch Gutes thun und zwar wahrhaft Gutes, wenn auch nicht von dem Werte der ursprünglichen Güte [2]). —

Die wichtigsten, für die Anthropologie des Faustus grundlegenden Ergebnisse unserer Darstellung seiner Lehre von dem status justitiae originalis, bezw. von dem status naturae lapsae lassen sich in folgenden Sätzen formulieren:

a) Der Bischof von Riez verurteilt einerseits den Naturalismus des Pelagius, indem er die Uebernatur des Urstandes anerkennt, die Erbsünde und den Uebergang derselben auf alle Nachkommen Adams mit dem Charakter der Schuld und Strafe sowie die Notwendigkeit der Wiedergeburt (auch für die Kinder) mittelst des Sakramentes der Taufe ausdrücklich verteidigt [3]), anderer-

1) Siehe oben S. 8 f. Vgl. noch l. c. c. 9: Itaque cum *gentes ipsae* ad mali bonive judicium *insito sibi dirigantur arbitrio,* quanto magis ... Christianus (795).

2) l. c.: *Ita hoc genere bonorum illorum,* quae male secutus paradisi incola a benigno auctore susceperat, *non periit actio, etsi est amissa perfectio.* Non, inquam, harum virtutum periit castitas, etsi est temerata virginalis integritas (794 f.).

3) Auch die Rechtfertigung des Sünders faßt F. nicht bloß negativ als remissio peccatorum, sondern auch positiv als sanctificatio. l. c. l. I c. 12: Quid est impius, nisi vas contumeliae? Ecce per remedium poenitentiae subito honoratur candore gratiae et induitur decore justitiae, ut peccatorum faece detersa possit dicere: Asperges me ... (802). Wiederholt spricht F. von sanctificatio baptismi, von renatus, innovatus, templum Spiritus S., Spiritu S. possessus (I, 12; 15).

seits weist er den fatalistischen Manichäismus und absoluten Prädestinatianismus wegen ihrer Beseitigung der menschlichen Willensfreiheit und ihrer Zerstörung aller Sittlichkeit [1]) aufs Entschiedendste zurück.

b) Aber ungeachtet des durch Adams Fall herbeigeführten Verderbnisses der menschlichen Natur schreibt Faustus derselben nicht bloß das liberum arbitrium als Wahlfreiheit, sondern auch als Tugend (amor innocentiae, operatio justitiae, sanctificatio corporis) zu, so daß der gefallene Mensch noch immer die *possibilitas naturalis* d. h. die Fähigkeit hat, aus natürlichen, selbsteigenen Kräften das Gute, wahrhaft Gute zu wollen und — wenn auch mit größerer Schwierigkeit — zu thun. Der erlösungsbedürftige Erbsünder vermag den affectus bonae voluntatis, den affectus pius credulitatis aus sich zu erwecken, durch diese positive Eigenanstrengung dem göttlichen Gnadenbeistand entgegenzukommen und so sich auf den Empfang der Heilsgnade vorzubereiten (possibilitas capessendae salutis: ep. ad Lucid. 53, 684).

Vergleichen wir nun die faustinische Theorie de statu naturae lapsae mit der diesbezüglichen Lehre der Massilienser, so ergibt sich die vollste Uebereinstimmung. Denn sowohl aus den Schriften des hl. Cassian [2]) als aus den Briefen der hl. Pros-

1) l. c. c. 6: Et dum Pelagii impietatem nescis refugere, ad Manichaeorum dogma pestiferum, qui liberum arbitrium totum denegant, te intellige declinare (793).

2) Collat. 13 c. 12 Migne P. l. 49, 924; 227; 929. Instit. coenob. l. 12 c. 14. (49, 448). Coll. 13 c. 9 (919 f.). Wohl gebraucht Cassian nur an Einer Stelle das Wort peccatum originale (coll. 13 c. 6) und übergeht Prosper (c. coll.) das Kapitel, in dem diese sich findet, aber das beweist keineswegs,

per [1]) und Hilarius [2]) an den hl. Augustin ist zu ersehen, daß die Massilienser die Thatsache der Erbsünde anerkannten, aber den gänzlichen Verlust der Möglichkeit des guten Wollens, also der possibilitas naturalis leugneten; worin letztere näherhin besteht — nach der Lehre des Faustus und der Massilienser, wird sich sofort aus der weiteren Untersuchung ergeben. Daß aber Augustin [3]) und seine Schüler Prosper [4]), Hilarius [5]) und Fulgentius [6]), sowie Papst Cölestin [7]) und das zweite Konzil von Orange [8]) den totalen Verlust der naturalis possibilitas boni, also das gänzliche Unvermögen des homo lapsus, mit natürlichen Kräften etwas zum Heile Dienliches zu wollen oder zu thun, lehren und alles gute Wollen vom Anfang bis zum Ende des Heilswerkes der zuvorkommenden innern Gnade zuschreiben, ist bekannt [9]).

---

daß Cassian die Erbsünde nicht kennt (Wiggers l. c. S. 287; Kahnis, Der Kirchenglaube, Leipz. 1864, 2. Bd. S. 143 f.). Alle Handschriften enthalten jene Stelle, Cassian lehrt bestimmt die Notwendigkeit der Taufe zur Vergebung der Sünden, weshalb ihn auch Prosper »doctor catholicus« nennt und so an Augustin (n. 3) berichtet. — Vgl. auch Cass. de incarn. l. I c. 3; l. VI c. 14.

1) Ep. Aug. 225 n. 3 (Mig. X, 949). Lib. c. Coll. c. 13 n. 37 (X, 1817); Carmen de ingrat. v. 133. Mig. 51, 104.

2) Ep. Aug. 226 n. 2 (X, 954).

3) De don. persev. c. 7 n. 13 (X, 1001) und sehr oft.

4) Respons. ad cap. Gall. c. 8 Mig. 51, 164, bes. im Lib. c. Coll.

5) Vgl. A. 2.

6) De incarn. et grat. n. 38. Mig. 65, 475. De verit. praed. l. II n. 3 (65, 629). l. III n. 25 u. 36 (664).

7) Ep. XXI ad ep. Gall. c. IV n. 5: In praevaricatione Adae omnes homines *naturalem possibilitatem* et innocentiam *perdidisse* (Mig. 50, 531. Denzinger, Enchir. Edit. V. 1874, S. 28).

8) Can. 5 u. 8 u. Epil. (Mig. X, 1786. Denzinger, S. 44 ff.).

9) Vgl. Ernst's sehr gründliche Arbeit: Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, Freib. 1871, S. 140 ff.

Somit hat der Bischof von Riez in Uebereinstimmung mit den Semipelagianern in der Lehre vom status hominis ante et post lapsum den wesentlichen Gegensatz gegen Pelagius mit dem Bischof von Hippo Regius gemeinsam, in der näheren Auffassung der Folgen des Sündenfalles findet aber zwischen beiden eine ebenso wesentliche Differenz statt, — eine Differenz, auf der alle Gegensätze in ihrer Gnadenlehre beruhen.

3) Begriff und Wesen der Gnade.

Es ist sofort zu bemerken, daß sich in den Schriften unseres Theologen nirgends eine bestimmte Definition der Gnade findet. Namentlich ist der Ausdruck meistens ohne genaue Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Gnade, zwischen gratia Creatoris und gratia Salvatoris gebraucht.

Ein wesentliches Merkmal der Gnade ist nach Faustus die Gratuität derselben. Alles, was der Mensch von Gott bekommt, ist stets als Gnade und nie als Lohn oder Verdienst anzusehen, die pelagianische Sentenz: gratia secundum merita datur, ist als opinio profana abzuweisen [1]). Ob und inwieweit aber der Bischof von Riez dieser Lehre gerecht wird, wird im Laufe unserer Untersuchung zu Tage treten.

Das eigentliche Wesen der Gnade bestimmt sich nach der Auffassung des Zustandes, in dem sich der Mensch post lapsum befindet. Wie wir wissen, ist der gefallene Mensch im Besitze der possibilitas naturalis. In dem 9. Kapitel des 1. Buches seiner Hauptschrift

1) Ep. ad Luc. (53, 687).

stellt sich Faustus nun selbst die Frage, worin diese dem Menschen auch nach dem Fall gebliebene Fähigkeit bestehe [1]). Die Antwort auf diese Frage läßt sich in dem Satz zusammenfassen: der Mensch ist im stande, den Anfang des Heiles zu machen, wirklich Gutes zur Erlangung seines Heiles zu thun. Dieses principium salutis, das in des Menschen Natur seine Quelle hat, umfaßt drei Momente, nämlich den Glauben an die Macht des göttlichen Arztes (fides), das Verlangen nach dem Arzt und das Gebet um seine Hilfe.

a) Gleich einem durch lange und schwere Leiden geschwächten Kranken kann sich der gefallene Mensch nicht selbst Rettung verschaffen, vielmehr weiß er, daß er der Hilfe bedarf, diese aber nur von dem himmlischen Arzte erlangen kann [2]). Daß der Erbsünder diesen Glauben haben kann und muß, lehrt der Apostel, wenn er sagt: wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und denen vergilt, die ihn suchen [3]), und zeigt das Beispiel der Berufung Abrahams, dem sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet ward [4]). Den

---

1) Mig. 58, 795.

2) l. c.: Attenuata libertas humanae mentis ita gratiae adminicula plus requirit, sicut homo longa infirmitate confectus, adjutoriis ac solatiis gressu titulante magis indiget . . . , tamen ipsa non periit, ut divina munera non tam interdicta sibi *sentiat*, quam cum summo labore per adjutorii patrocinium *sibi repetenda esse cognoscat.*

3) l. c. c. 7.

4) l. c.: Tempus gratiae, quo redempti sumus, merita hominum non exspectavit, opera penitus non quaesivit, *sola Deus fidei nostrae devotione contentus fuit* secundum illud

affectus credulitatis also verlangt [1]) und erwartet Gott von uns, um dann diesen unseren anfangenden Glauben durch seine Gnade zu vermehren und unsere Anstrengung zu unterstützen [2]). Darin besteht ja eben die Schuld der Ungläubigen, daß sie ihre natürliche facultas credendi, das bonum credulitatis nicht verwertet, daß sie die Hand des Glaubens dem Herrn nicht entgegengestreckt haben, damit er sie an sich ziehe und in ihrer Hilflosigkeit bestärke [3]).

b) Mit diesem Glauben an die Macht des göttlichen Arztes ist sodann zugleich gegeben das desiderium sanitatis. Daß das Verlangen nach dem himmlischen Arzt und die Sehnsucht nach dem Heil thatsächlich in der natürlichen Kraft des Menschen liege, sagt Faustus, beweise der Heiland selbst, indem er die Kranken gefragt habe, ob sie gesund werden wollen [4]).

Apostoli: Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad justitiam.

1) l. c.: *Prima itaque vocatio compendium fidei requirit a nobis*, sequentis vero temporis gratia redemptis, ablutis, innovatis sedulitatem operis et curam laboriosae servitutis indicit.

2) l. c.: *Fidem exspectat a parvulis*, opera etiam cum fide a confirmatis requirit, ita tamen, *ut credulitatis affectum proficientibus augeat*, et laborantibus adjutor quotidianus assistat. cfr. c. 19; l. II c. 10.

3) l. c. l. II c. 9: Invenisset absque dubio (homo) Deum, si *inquirendi apponere voluisset affectum*, dicente Domino: Quaerite et invenietis. l. c. c. 17: Assistenti et vocanti Domino famulus *manum fidei*, qua attrahatur, extendit et dicit: »Credo, Domine, adjuva me incredulitatem meam«, cfr. l. II c. 10.

4) l. c. c. 8: Legimus in Evangelio dicentem Dominum: quid tibi vis faciam? et iterum: Vis fieri sanus? Vides, quia *non tribuitur munus salutis, nisi prius interrogetur desiderium salutis* (58, 828).

Das wäre doch unmöglich, wenn nicht der Mensch von Natur aus eine große Kraft in sich hätte [1]). Aber auch jetzt noch wird bei Spendung der Taufe zuerst nach der voluntas gefragt, damit dann die Gnade der Wiedergeburt erteilt werde [2]). Nur weil beim Hauptmann Cornelius der Wille der Gnade voraufgieng, erhielt er die Gnade der Rechtfertigung [3]). Gott kommt es somit zu, die Heilsgnade zu verleihen, dem Menschen aber, vorher nach derselben zu verlangen [4]); ja das eben steht allein in unserer Macht, angesichts unserer Schwäche wenigstens durch unser Heilsverlangen Gottes Wohlgefallen zu gewinnen [5]). So geht also in unserm Leben, wenn auch nicht in dem ersten Stadium desselben, so doch in dessen Mitte, unser Wille den Gnadenerweisungen Gottes vorauf [6]).

c) Dieses gute Verlangen und Streben des kreatürlichen Willens nach dem Heil, diese Heilsbeflissenheit ist allerdings nicht als volle Leistung, als wahrhaftes Verdienst, wohl aber als Mittel der Impetration der

1) l. c. l. I c. 9: Conscius, quantum cordi humano potens factor indiderit, *voluntatem ipsius, quem est sanaturus, interrogat* (795).

2) l. c.: Sed et cum venitur ad baptismum, prius accedentis voluntas inquiritur, ut regenerationis gratia subsequatur (828).

3) l. c.: Et in centurione Cornelio, quia praecessit voluntas gratiam, ideo praevenit et gratia regenerationem.

4) l. c. l. I c. 7: Sicut ad Deum largitio remunerandi, *ita ad hominem devotio respicit inquirendi.*

5) l. c. l II c. 10: *Hoc solum nostrum est*, ut qui pro fragilitate idonei non sumus, *saltem quaerendi et pulsandi importunitate placcamus* (832).

6) l. c. c. 8: Speciales gratias voluntas nostra praecedit (828).

Heilsgnade zu taxieren [1]). Clamat voluntas, quia sola per se elevari nescit infirmitas [2]). Wie der Kranke, der sich bestrebt aufzustehen, aber es allein nicht vermag, um Darreichung einer aufhelfenden Hand bittet, so streckt der gefallene Mensch seinem Erlöser die Handhabe des Glaubens entgegen mit der Bitte: credo Domine, adjuva incredulitatem meam! [3]). Dadurch vereinigen sich göttliches und menschliches Thun, also die beiden Heilsfaktoren zum gemeinsamen Werke: Ita Dominus invitat *volentem*, attrahit *desiderantem*, erigit *adnitentem* [4]).

Wir ziehen nun aus unserer Erörterung die Folgerung für die Wesensbestimmung der Gnade. Der gefallene, kranke Mensch kann sich zwar nicht selbst aufrichten und heilen, aber er ist im stande, aus eigener Kraft wirksam nach seinem Heil zu verlangen, seine Heilung einzuleiten; die göttliche Gnade kommt dann dem menschlichen Streben entgegen und zu Hilfe und vollendet so mittelst der menschlichen Mitwirkung das Heilswerk. Die Gnade ist also nach Faustus nicht das die bona voluntas schaffende Prinzip, sondern nur die dem mit natürlichem Vermögen strebenden und wollenden Menschen zu teil werdende Unterstützung, nicht der den Willen ad pium credulitatis affectum et desiderium salutis bewegende, den schwachen

1) l. c. l. 1 c. 1: Non de solo labore praesumit, sed *conatibus suis* jugem *gratiam implorandam* esse cognoscit et auxilium Domini *deposcit* (787).

2) l. c. c. 17 (810).

3) ibid.: Et ita se duo ista conjungunt, attrahentis virtus et obedientis affectus: quomodo aeger aliquis assurgere conetur, et facultas animum non sequatur et propterea *sibi porrigi dexteram deprecetur.*

4) l. c. cfr. l. II c. 4 (818).

Willen zur thatkräftigen Energie bringende Heilsfaktor, sondern nur die den Anfang des allerdings schwachen Willens mittelst Unterstützung fortsetzende und zur Vollendung führende göttliche Kraft, die Gnade ist nicht *gratia operans et excitans*, sondern *gratia auxilians et cooperans* [1]).

Durchaus unbegründet ist die Behauptung Hellers [2]), der Bischof von Riez setze in seiner ganzen Lehrdarstellung die gratia prima voraus; Gott erwarte vom Menschen das velle, nicht um die gratia prima ihm erst zu verleihen, sondern nachdem er sie ihm schon geschenkt habe (S. 71). Dies ergebe sich aus der Absicht und dem Zweck seiner Schrift, gegenüber den Prädestinatianern die Freiheit zu verteidigen (a. a. O. ff.).

Es ist ja gewiß wahr, daß Faustus gegenüber dem Prädestinatianismus, der eine freie Thätigkeit des Willens unter dem Einfluß der Gnade nicht begriff, die Freiheit des Menschen zu verteidigen hatte. Aber die prädestinatianische Leugnung der Willensfreiheit durch Lucidus und seine Anhänger war ja eben die Folge einer falschen, jedenfalls beschränkten Auffassung der augustinischen Lehre von der den guten Willen schlecht-

1) Vgl. die Bezeichnung der Gnade: gratia juvans (I, 12), adjuvans (I, 1), cooperans (I, 11), comitans (I, 5), manus adjuvantis (I, 10) auxilium miserantis (I, 10), virtus Dei adjutoris (I, 9), adjutorium Dei (I, 12), patrocinium adjutorii (I, 9), dextera praesidii et adjutorii (I, 10), adminicula gratiae (I, 9), patrocinium gratiae (I, 1), dann das sehr häufige: labori succurrere, subjungere gratiam officio laboris (I, 6; 10 etc.).

2) Fausti Regiensis fides in exponenda gratia Christi, Monach. 1854, p. 70 seq. Stilting, Act. Sanct. Boll. t. VII 28. Sept. Antw. 1760 § 9 u. 10 nennt diese Auffassung bloß „wahrscheinlicher".

hin prävenierenden und präparierenden gratia prima. Faustus hatte also eben zu zeigen, daß und wie unter dem Einfluß dieser (augustinischen) Gnade die Willensfreiheit gewahrt bleibe, konnte somit die gratia prima gar nicht voraussetzen, wenn er seinen Zweck überhaupt erreichen wollte.

Schwerer wiegen indessen die unmittelbar aus den Schriften unseres Bischofs entnommenen Gründe, die man gegen unsere Auffassung seines Gnadenbegriffes ins Feld führt. Man sagt [1]), Faustus rede nicht bloß von einer gratia praecedens [2]) und gratia vocans [3]), was auch Gennadius bestätige [4]), sondern er bezeichne auch das, was in den von uns angeführten Stellen dem freien Willen des Menschen zugesprochen werde, an anderen und zwar ebenso vielen und ebenso klaren Stellen als Werk und Ausfluß der jedem Willensentschluß zuvorkommenden Gnade. Hören wir nun diese Gegengründe.

Im 15. Kapitel des 1. Buches über die Gnade und Freiheit sage der Bischof von Riez mit aller nur wünschenswerten Klarheit: hoc ipsum ad baptismum venire et *salutem desiderare, jam fidei* est [5]). Nun werde aber die *fides* von Faustus ausdrücklich und wiederholt als Geschenk Gottes, als gottverliehene Gabe bezeichnet [6]), die vis credulitatis et facultas creden-

1) Heller, l. c. S. 74 ff. Stilting l. c.
2) Ep. ad Lucid. (53, 683).
3) de gr. et lib. arb. l. II c. 7.
4) de script. eccles. c. 85 Mig. 58, 1109.
5) Mig. 58, 808.
6) l. c. l. II c. 5: Quod credunt, gratiae largitas est;

di, also das bonum voluntatis et fidei den Heiden und selbst denjenigen, welche diese Gabe nicht benützen, sondern malitia admixta depravant, *ex largitate gratiae* beigelegt[1]), also sei es des Faustus' sichere Lehre: fides non jam secundum meritum datur[2]).

An einer anderen Stelle lehre Faustus, daß der Apostel die Heiden für ihren Unglauben verantwortlich mache, weil sie *ex largitate gratiae* die copia credendi vel fidei erhalten haben, aber nicht haben glauben wollen[3]); daß Abel nur deshalb gerecht gewesen sei, weil ihm Gott das Gesetz ins Herz geschrieben habe[4]), und daß Enoch Gottes Wohlgefallen nur durch seinen Glauben sich erworben habe, was aber unmöglich gewesen wäre, wenn ihm Gott nicht vorher diesen Glauben verliehen hätte, nisi ei aliquid prius, unde possit placere, tribuisset[5]).

„Könnte wohl die schlechthin zuvorkommende, jedes Verdienst ausschließende Gnade Gottes bestimmter und deutlicher gelehrt werden[6])?" Sollte aber doch noch ein

---

c. 6: *fides a summo auctore dotata*; c. 7: cum lege naturae (a Deo) *tradita*.

1) ibid. c. 5: etiam infidelibus vim credulitatis fuisse collatam.

2) Heller, l. c. S. 75; Stilting, l. c.

3) l. c. l. I c. 15. cfr. l. II c. 6 u. 7.

4) l. c. l. II c. 6: Sed et Abel divinis placere conspectibus per insitum a Deo generaliter bonum, id est per propriae meruit voluntatis affectum. Hic ergo ... justitiae sectator existeret, nisi eum lex visceribus inscripta docuisset? (823).

5) ibid. c. 7 (826). cfr. l. I c. 13 (804).

6) Heller, S. 75: quibus quaeso apertioribus et clarioribus verbis gratia omne meritum hominis praeveniens praedicari potuit?

Zweifel darüber bestehen können, so müßte auch der bloße Schein eines solchen verschwinden angesichts des herrlichen Bekenntnisses, in dem der Bischof von Riez seinem Glauben an die allen guten Entschlüssen und Willensbewegungen zuvorkommende Gnade vollen Ausdruck gegeben, also die Initiative und Priorität der göttlichen Gnade im menschlichen Heilsprozeß anerkannt hat [1]). „Es ist, sagt er nämlich, nichts Anstößiges in meiner Lehre von der Gnade [2]), *cum et hoc ipsum incessabiliter asseram, quod Deo ipsam debeam voluntatem, praesertim cum in omnibus ejus motibus ad opus gratiae referam, vel inchoationis initia vel consummationis extrema*" [3]).

Allein alle Folgerungen, die aus diesen und ähnlichen Aussprüchen des Faustus für die gratia praeveniens gezogen werden, sind nur scheinbar richtig. Denn diese Sätze enthalten keineswegs einen sachlichen Gegensatz zu den früheren, in denen die Präcedenz des Willens gegenüber der Gnade unzweideutig gelehrt ist.

Es ist allerdings tendenziös, ja ungerecht [4]), wenn man die Lösung dieser „Widersprüche und Antinomien der faustinischen Anthropologie" in der durchaus unbegründeten Annahme zu finden glaubt, der Bischof von Riez trage nur scheinbar und vorgeblich diese katholische Lehre vor, um seinen Angriff auf den Augustinismus zu verbergen [5]). Es wäre leicht nachzuweisen, daß Faustus

1) Heller, S. 77 f.

2) Daß der Wille der Gnade vorangehe.

3) l. c. l. II c. 8 (828).

4) Vgl. Heller, l. c., S. 70 f.

5) Vgl. Theol. Quartalschr. 1889, 2. Heft S. 316 und Noris, hist. pelag. l. II c. 15.

die Werke Augustins vor sich gehabt und vielfach auf dessen Doktrin Bezug genommen hat, aber seine Opposition ist nicht gegen die Lehre des hl. Augustin, sondern gegen die aus Augustins System gefolgerte extrem-prädestinatianische Theorie gerichtet [1]).

Ebenso wenig aber läßt sich die „widerspruchsvolle Lehre" des Bischofs von Riez dadurch erklären, daß man ihn als Vertreter der Cassian'schen Vermittlungstheorie ausgibt [2]), wornach die Initiative im Guten bald von uns selbst, vom freien Willen ausgeht und die Gnade dann solchem Bestreben nachfolgt und fördernd zu Hilfe kommt, bald von Gott, der zuvorkommenden, innerlich wirkenden [3]) Gnade stammt. Es ist zwar in den Schriften

1) Vgl. Böhringer, Aurel. Augustinus, Stuttg. 1877, I, 272. Linsenmann, Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus, Tübg. 1867, S. 93: Jansen hält es für eine Fabel, daß es eine prädestinatianische Häresie gegeben, weil er selbst Prädestinatianer war.

2) Wiggers l. c. S. 269. Neander, Allg. Geschichte der christl. Religion und Kirche, 1831, II, 3, S. 1351.

3) Daß Cassian neben der äußeren (Berufungs-) Gnade auch eine innerliche, den Willen inspirierende annahm, glauben wir gegenüber den meisten Theologen (Petavius, de haer. Pelag. et Semipel. c. 7 n. 11 u. 12; Tournely, theol. dogmat. de Gr. Chr. tom. II; Montagnus bei Migne, curs. theol. X, 137; Wiggers, S. 109; 153; Walch, Ketzerhistorie, V, p. 176 f.; Scheeben, Dogmatik III, S. 764 n. 217; II, S. 409 n. 938) festhalten zu müssen. Die kirchlich- (augustinisch-) orthodox klingenden Sätze bespricht Prosper sehr anerkennend, nennt Cassian darob doctor catholicus, seine Lehre definitio catholicissima (c. coll. n. 4; 7; 20) und die Stellen Cassians in coll. 13 c. 1 coll. III c. 4 u. 18 können nur von einer innerlichen inspiratio voluntatis verstanden werden; endlich faßte der Collator eben diese gratia praeveniens nicht bloß als sollicitierende, sondern als necessitierende, also sicherlich als inner-

des Faustus die Verwandtschaft seiner Lehre mit der des hl. Cassian unverkennbar, denn bei beiden Lehrern finden sich nicht bloß dieselben Lehransichten, sondern auch dieselben Ausdrucksweisen und Redensarten[1]), dieselben Gleichnisse[2]) und Beispiele aus der hl. Schrift[3]), überhaupt die ganz gleiche (äußerliche, an den Buchstaben sich hängende) scripturelle Begründung. Aber der einem Cassian an spekulativ-systematischem Denken[4]) überlegene Bischof von Riez war weit entfernt, die schon vom hl. Prosper als nichtssagendes Zwitterding bezeichnete Vermittlungstheorie Cassians, die weder in der Schrift noch in der Tradition noch auch in der Vernunft begründet sei[5]),

---

lich auf den Willen wirkendes Princip auf (coll. 13 c. 8. cfr. c. 9; coll. 7 c. 8: ita ut *nonnunquam* nos etiam *invitos* attrahat ad salutem (Mig. 49, 678); de coen. instit. l. 12 c. 18; coll. III c. 19: aut per exhortationem aut per necessitatem; coll. 13 c. 3; 15). Zur Kritik dieser Vermittlungs- oder Kombinationstheorie Cassian's vgl. Prosper c. collat. c. 11 n. 2; 4; c. 15 n. 4; Wörter, Prosper v. Aquitanien, Freibg 1867, S. 21, 29.

1) Possibilitas naturalis, p. boni (coll. 13. 12; Mig. 49, 924; 927; cfr. c. 9 u. 17); homo longa infirmitate confectus (I, 9), fons in medium mundi positus (I, 10); infirmus coram medico (I, 10), manus adjuvantis (I, 10), semina bonae voluntatis insita (I, 13; coll. 13 c. 12 (49, 928) und c. 9 (919).

2) v. Landmann und Regen: coll. 13 c. 3. — de gr. et l. arb. l. II c. 1.

3) bes. Cornelius (II, 8; coll. 13 c. 8; 14); per amplexum *matris gratiae* (I, 6; coll. 13 c. 14 (49, 938 f.). Sodann führt Faustus aus Cassians Schriften (coll. 7 c. 13) eine Stelle fast wörtlich an, jedoch ohne ihn zu nennen, mit der Wendung: legimus in quodam receptissimo Patrum tractatu: Wiggers l. c. S. 245 u. 230 f.

4) Vgl. Neander, Allgemeine Geschichte der chr. Religion und Kirche, Hamburg 1831, II, 3, S. 1309.

5) c. Coll. c. 1 n. 3: informe nescio quid tertium et utrique parti inconveniens. cfr. c. 2; 3; 5; 18.

anzuerkennen. Vielmehr ist die Doktrin des Bischofs Faustus ein einheitliches, auf einem prinzipiellen Grundgedanken beruhendes System, in welchem allein jene scheinbaren „Widersprüche und Antinomien" ihre volle Erklärung und Lösung finden müssen.

Wer unbefangen und vorurteilslos das 7. und 8. Kapitel des 2. Buches de gratia et libero arbitrio liest, wird sofort erkennen, daß Faustus die von Gott verliehene fides eine Gnade oder ein Geschenk Gottes nennt, nicht als ob sie ein Ausfluß der Gnade Christi wäre, sondern weil sie ein Werk des Schöpfers, eine gratia Creatoris ist.

Wir haben gefunden, daß nach unseres Bischofs Ansicht die lex naturae die gratia prima Dei ist, durch die man in den Vorhof des Heiles eintreten kann, um dann von Christus in das innere Heiligtum eingeführt zu werden (vgl. oben S. 585 A. 3); wir haben gesehen, daß Faustus als Beispiele solcher Heilsmöglichkeit auch für die Heiden die alttestamentlichen Gerechten, wie Abel, Henoch und Noe aufführt, die da beweisen, daß mit dem Naturgesetz auch das Vermögen des Glaubens, ja der Glaube selbst gegeben, letzterer also etwas vom Menschen Abhängiges sei [1]). Wer nun, bemerkt Faustus [2]), diese

1) Vgl. l. II c. 7: Quis dubitet, innumeras ejus familias Deo placitas, *libertate arbitrii praeditas*, et ex gentibus salvatas fuisse, de quibus pauci admodum, sed clari et perfecti ad illuminationem saeculi sacris produntur eloquiis? (58, 826). cfr. Sermo 5 (58, 878); Ep. ad Ruric. (857).

2) l. c. l. II c. 8: Sed dicis naturalia bona commemoranda non esse, quia ante adventum Christi nequaquam gentes ad salutem pertinuisse manifestum est. Qui naturam in bonis suis praedicari debere negat, nescit profecto ipsum naturae auctorem esse, qui gratiae est. Hoc qui imprudentissime negat, negat naturae bonum extra Dei opificium (58, 828).

Güter der Natur nicht achtet und wertet, der vergißt, daß der Urheber der Natur und der Gnade ein und derselbe ist, und leugnet, daß das *naturae bonum* ein Werk Gottes ist. Da aber der Schöpfer und der Erlöser ein und derselbe ist, so ist er auch dieser eine, dem wir die (leibliche) Geburt wie die (geistige) Wiedergeburt verdanken [1]). Wenn wir also auch den Erlöser wegen der Erlösungsgnade unendlich rühmen, so müssen wir doch auch den Schöpfer preisen, denn eben ihm haben wir ja den Willen und dessen Kräften und Fähigkeiten zu verdanken [2]). Somit, schließt unser Theologe, kann die Lehre durchaus nichts Anstößiges haben, daß die voluntas der Gnade vorangehe, da der Wille Gott zu verdanken, also selbst eine Gnade Gottes ist [3]).

Der Bischof von Riez sieht sonach in der natürlichen Ausrüstung des Menschen, im guten Wollen, in der Glaubensgeneigtheit und im Glauben wohl ein Werk der Gnade, aber nicht der christlichen Heilsgnade, sondern ein Geschenk der *gratia Dei Creatoris*, substituiert also auch die Natur der Gnade: lex naturae est prima Dei gratia [4]).

1) ibid.: Cum vero ipse sit conditor, qui reparator, unus idemque in utriusque operis praeconio celebratur. *Jure itaque utriusque rei munus assero, quia me scio illi debere, quod natus sum, cui debeo, quod renatus sum.*

2) ibid.

3) ibid.: Nec hoc quidem videbor incautus, si profitear, *quod . . . gratias speciales voluntas nostra praecedat.* Nihil hic, ut opinor, redolet praesumptionis, cum et hoc incessabiliter asseram, *quod Deo ipsam debeam voluntatem.*

4) Selbst Heller l. c. gibt zu, daß diese Thatsache die größte, ja einzige Schwierigkeit sei in der Apologie des Faustus. — Vgl. *Alex. Natal.* hist. eccl. saec. V. diss. IV. Luthardt,

Daß aber Faustus unter dieser natürlichen Tüchtigkeit des gnadenentblößten Menschen nicht bloß die natürliche Anlage „als das Fundament und Substrat, auf dem sich der Bau der übernatürlichen Wiedergeburt erhebe, also bloß die conditio sine qua non der Gnadenthätigkeit [1])“ versteht, verstehen kann, ergiebt sich bestimmt und klar aus seiner im zehnten Kapitel des zweiten Buches seiner Hauptschrift gegebenen Ausführung über die Bekehrung der Niniviten [2]). Die Einwohner der Stadt Ninive, heißt es daselbst, haben sich nicht bekehrt in Folge der Belehrung, Ermahnung und Drohung durch Jonas. Aber gleichwohl haben sie geglaubt, denn „das Ganze habe bewirkt das innere Feuer, welches von Gott dem Menschen eingesenkt und von dem Menschen unter dem Beistand der Gnade Gottes genährt wurde. Jenes Volk habe also gezeigt, daß Gott dasjenige, was zum Heile des Menschen erforderlich ist, durch die Einrichtung des Geschöpfes in den Menschen gesetzt habe und daß vor den Geschenken des Erlösers stets die Gaben des Schöpfers in der vernünftigen Kreatur wirksam gewesen sind. Sie sind von dem Schöpfer durch die Natur vorher eingepflanzt, müssen dann aber durch die Gnade gekräftigt, unterstützt werden, durch die Gnade, sage ich, zu deren Zeit das Heil der verflossenen Jahrhunderte vollendet werden sollte, da das natürliche

Lehre vom freien Willen, S. 48 ff. Werner, Geschichte der apol. und pol. Litteratur, Schaffh. 1862. II, 634 ff. Neander, a. a. O. S. 1350 ff.

1) Heller, S. 88 ff.

2) Dieselbe ist von Heller unbeachtet geblieben.

und geschriebene Gesetz nicht zur Vollkommenheit geführt hat [1])".

Es wäre kaum möglich, in bestimmteren Worten zu sagen, daß die sittliche Kraft zum Guten und der Glaube vom Menschen selbst stammt und nur zur Vollendung des Heilswerkes die Gnade Gottes erforderlich ist, daß also die Gnade Gottes nicht das Primäre und Absolute des Heilsanfanges und ganzen Heilsprozesses, sondern nur das Sekundäre und Nachfolgende, allerdings wesentlich Ergänzende und zur Vollendung Notwendige ist.

Dieses Resultat unserer Ausführung über die Wesensbestimmung der Gnade wird bestätigt und zugleich ergänzt durch die weitere Erwägung, daß unser Bischof nur eine äußerliche Gnade kennt, die wesentlich in der Predigt und Verkündigung des göttlichen Wortes, in Ermahnung und Aufforderung, in Verheißung von Lohn und Androhung von Strafe besteht. Denn obwohl auch nach der Lehre unseres Dogmatikers „niemand zum Sohne kommt, es sei denn, daß der Vater ihn zieht" (Joh. 6, 44), so ist doch diese Gnadenwirksamkeit Gottes nur als äußerliche, Verstand und Willen nicht innerlich

1) Mig. 58, 832: Et tamen urbs illa credidit... totumque hoc in homine interior ignis a Deo insitus et ab homine cum Dei gratia nutritus operatur. Ostendit itaque gens illa ea, quae saluti hominis competunt, ipsa ordinatione facturae Deum intra hominem collocasse et ante munera Redemptoris circa rationalem creaturam semper auctoris dona viguisse, a conditore quidem summo *praesita* per naturam, sed confirmanda per gratiam, inquam, in cujus tempore praeteritorum salus erat consummanda saeculorum, quia nihil ad perfectum adduxit lex vel litterae vel naturae. Mit Recht liest Wiggers, S. 270 statt des sinnlosen praescita per naturam — *praesita* von praeserere.

ergreifende zu prädicieren. Quid est, bemerkt nämlich Faustus zu der genannten Stelle [1]), attrahere nisi praedicare, nisi Scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, judicium comminari, praemium polliceri? Diese Interpretation der johanneischen Stelle 6, 44 von einer bloß äußerlichen Gnade, wie sie Faustus vorträgt, ist um so mehr auffallend, als der Heiland selbst nach dem ganzen Kontext die Gnade nicht als bloß äußerliche Belehrung, sondern als äußere und innere Offenbarung zugleich bezeichnet [2]) und als namentlich der hl. Augustin [3]) samt seinen Schülern, besonders Prosper [4]) gerade „das Ziehen des Vaters" (Joh. 6, 44) als kräftigsten Beweis für die innerliche, den ganzen Menschen nach Verstand und Willen erfassende Wirksamkeit der Gnade ins Feld führte. Zwar spricht Faustus an einigen Stellen [5]) auch von einer Erleuchtung des Verstandes durch den hl. Geist. Aber nirgends lehrt er eine übernatürliche Einwirkung auf Verstand und Willen, gedenkt vielmehr immer nur der äußeren Mittel, die auf den Menschen einwirken. Man darf also mit Recht die Erleuchtung des hl. Geistes in seinem Sinne von einer bloß mittelbaren Belehrung durch die Offenbarung der hl. Schrift verstehen [6]). Auf eine solche mittelbare Belehrung durch einen evange-

1) Joh. 6, 44. — l. c. l. II c. 17. cfr. l. I. c. 11.

2) Vgl. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübg. 1885, S. 281 f.

3) de grat. Chr. n. 25 (X, 1, 373) und sehr oft in libr. de praed. et don. pers.

4) c. Coll. c. 7 (51, 231).

5) l. c. l. I c. 1 u. 14; Ep. ad Lucid. (53, 682); Sermo 1 (870).

6) bes. l. I c. 1. Vgl. Wiggers, S. 262, 265, 267.

lischen Ausspruch weist denn auch unser Bischof an der einzigen Stelle [1]), an welcher er von einer gratia praecedens redet, ausdrücklich hin [2]).

Fassen wir nun den status quaestionis in Betreff des **Wesens der Gnade** zusammen, so läßt sich die Lehre des Faustus folgendermaßen formulieren:

Die erste Gnade ist die gratia generalis, d. h. die allgemeine, natürliche Ausrüstung des Menschen, Gutes zu wollen und zu thun, Gutes und Böses zu unterscheiden — gratia prima, id est lex naturae. An diese erste Gnade reiht sich an die gratia specialis, die dem heilskräftigen Streben und Ringen des Menschen entgegenkommt (gratia volentem et desiderantem vocans, invitans, juvans) und in der äußeren Anregung des Erbsünders durch Predigt und Belehrung besteht. Durch den guten Gebrauch dieser beiden Gnaden wird die Erlösungsgnade, gratia Christi sive salvans erlangt.

---

1) Ep. ad Luc. (53, 682 f.): *Scientes* laboris ipsius fructum officii rem esse, non meriti, *cum evangelista dicentes:* Servi inutiles etc. (Luc. 17, 10). Ceterum qui hanc veritatis mensuram *gratia praecedente* et conatu assurgente non sequitur etc.

2) Die gratia operans in l. I c. 11 (800) ist nach dem Zusammenhang die gr. auxilians und l. II c. 10 heißt der Mensch operans, Gott cooperans. S. unten S. 631 A. 2. — Sollte in dem Berichte des semipelagianischen Gennadius (de script. eccl. c. 85 Mig. 58, 1109), unser Bischof lehre: gratiam Dei semper et invitare et *praecedere* et adjuvare voluntatem nostram, das praecedere nicht ein Glossem sein, wie **Walch** l. c. V, 102 f. und **Wiggers** l. c. 233 annehmen, weil es nicht in allen Handschriften steht, so kann es auch von der bloß äußeren Gnade der Lehrverkündigung verstanden werden. — **Gennadius** selbst lehrt in seiner späteren (katholischen) Periode korrekt (cfr. de eccl. dogm. c. 21 Mig. 58, 985). Vgl. **Scheeben**, Dog. III, 772 n. 229; dagegen **Jansen**, de haer. pelag. l. 8 c. 7.

Diese christliche Heilsgnade — und das allein folgt aus den eigenen Aeußerungen und Erklärungen unseres Theologen, — ist nicht das übernatürliche Lebensprinzip in der toten Natur, sondern bloße Heilung der kranken und Stärkung der schwachen Natur; ihre Aufgabe ist, die dem Menschen eigene sittliche Kraft anzuregen und zu unterstützen, nicht die zur Ausübung des Guten fehlende Kraft ihm zu verleihen.

Befindet sich sonach Faustus von Riez mit der Wesensbestimmung der Gnade Christi in voller Uebereinstimmung mit den Massiliensern, so steht er durch diese Lehransicht in diametralem Gegensatz zu St. Augustin. Denn ist nach Augustin's Theorie die Gnade des den Erbsünder umbildende, alles gute Wollen und Thun, die frommen Entschlüsse und Neigungen kausierende Prinzip, die inspiratio bonae voluntatis atque operis, die subministratio spiritus sancti[1]), somit absolute gratia interior intellectum et voluntatem praeveniens: so kennen die Semipelagianer keine gratia praeveniens interna, keine übernatürliche Einwirkung auf Verstand und Willen[2]), sondern nur eine durch äußerliche Anregung den anfangenden Willen unterstützende und zur Vollendung des opus bonum führende Gnade[3]).

Wenn wir nun auf unsere weite und ausführliche Darstellung des faustinischen Gnadenbegriffes einen Rückblick

1) Ep. 194 c. 6; de grat. Chr. c. 2; de corr. et gr. n. 3.

2) In betreff der Lehre Cassians s. oben S. 605. Vgl. aber auch Prosp. c. Coll. n. 15; 47.

3) Vgl. Scheeben, III, n. 217—226. Montagnus, de grat. pars hist. diss. de Semipel. Mig., theol. c. cpl. X, 134 ff. *Petav.* de haer. Pelag. et Semipel. c. 8. Luthardt, S. 42 ff.

werfen, so ist es ein Zweifaches, das wir wahrnehmen. Vor allem ist es als ein Verdienst, weil als ein bedeutungsvoller Fortschritt anzuerkennen, daß der Bischof von Riez — allerdings nach dem Grundgedanken Prosper's [1]) und nach dem Vorgang des geistvollen Verfassers der beiden Bücher de voc. gent. [2]) — zwischen der gratia generalis, d. h. zwischen der religiös-sittlichen Anlage der menschlichen Natur und der allgemeinen Offenbarung Gottes vermittelst jenes allgemein religiös-sittlichen Bewußtseins [3]) und der gratia specialis d. h. der besonderen, eigentlichen Gnade Christi nicht nur unterscheidet, sondern auch beide, allgemeine und besondere Gnade in eine innere Beziehung zu einander setzt, denn es ist ja der Urheber der Natur und der der Gnade ein und derselbe. Allein sofort ist auch auf das Mangelhafte und Verhängnisvolle in der Theorie unseres Theologen aufmerksam zu machen. Es wird das gegenseitige Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Heilsfaktor anstatt begründet einseitig gelöst, mindestens sehr gelockert. Denn Faustus verkennt den spezifischen Unterschied der Erlösungsgnade und verwischt so die Grenze zwischen den Gebieten der Natur und der Gnade. Bei der skripturellen Begründung seiner Auffassung hat er durchaus übersehen, daß alle die Beispiele und Belege, die er anführt, dem Kreise alttestamentlicher, also schon besonderer Offenbarung angehören, daß die Gerechten, die auch vor Moses nach dem Gesetz der

1) Vgl. Neander, l. c. S. 1332 f.

2) Mig. P. l. 51, 548. Vgl. Neander, S. 1337 ff.; Luthardt, S. 45 ff. — Nirschl, Patrologie III, 149.

3) cfr. l. c. l. II c. 9 (831).

Natur lebten, keineswegs gleich den Heiden außer dem Weichbilde besonderer Gnadenoffenbarung standen, vielmehr im gnadenvollen Glauben an den kommenden Erlöser das christliche Heil bereits anticipierten [1]). Der innere Grund für diese semipelagianische Lehrart des Faustus ist aber nicht dessen Unvermögen, die Geistigkeit der Seele zu erfassen [2]), denn ähnlich wie die Engelnatur galt auch die menschliche Seele unserem Bischof nur im Gegensatz zu der erhabenen Geistigkeit Gottes körperlich [3]), noch auch der pelagianische Sinn, der für menschliches Verdienst Raum schaffen und lassen will [4]), denn Faustus eifert wie für des Menschen eigene Heilsthätigkeit so auch gegen pelagianisch-pharisäische Selbstgerechtigkeit, sondern der auch den Massiliensern eigentümliche [5]) indifferentistische Freiheitsbegriff der Pelagianer, somit das Unvermögen, einen von einem zuvorkommenden Einfluß Gottes (gratia praeveniens) abhängigen Akt noch als wahrhaft freien zu fassen [6]).

Das Mangelhafte, das der faustinische Gnadenbegriff enthält, macht sich sofort geltend bei der Frage nach der Notwendigkeit und Unverdientheit der Gnade.

4) Notwendigkeit der christlichen Heilsgnade.

In unserer Ausführung über das Wesen der Gnade haben wir zugleich auch die Antwort auf die Frage: was

1) Vgl. Werner, l. c. S. 635.

2) Werner l. c. S. 636.

3) Vgl. Scheeben, II, S. 60 u. 147; Heinrich, Dogmat. Theologie, Mainz 1884, V, 583 ff.

4) Luthardt, S. 49. — cfr. Prosper ad Ruf. n. 5.

5) Vgl. Scheeben, I, S. 654 n. 467; II, S. 408 f. III, 767 n. 221; vgl. Heft 2 uns. Zeitschrift, S. 289 f.

6) Siehe unten S. 626 f. Begriff der Freiheit.

kann die Natur aus sich selbst ohne die göttliche Gnade? Faustus lehrt: der Mensch besitzt auch nach der Erbsünde noch die Fähigkeit, nach seinem übernatürlichen Heil in frommer Weise zu verlangen und zu streben; der Anfang des Heiles, der Glaube selbst geht allein vom geschöpflichen Willen, nicht von der Gnade Christi aus, die das Angefangene bloß zu vollenden hat. Damit ist auch die Frage angeregt: was kann der Mensch nicht ohne die Gnade, wozu ist die Gnade notwendig?

Der Bischof von Riez bezeichnet es als eine weitere Blasphemie des Pelagius, zu behaupten, daß die natürlichen Kräften zur Erlangung des Heiles hinreichen [1]). Eine solche Behauptung sei falsch, weil sie auf der falschen Voraussetzung beruhe, daß der Nachkomme Adams sich noch in demselben Zustand befinde wie Adam vor dem Fall [2]). Genügte sich der freie Wille schon vor dem Falle nicht ohne Hilfe der Gnade, so kann er in statu praesenti noch viel weniger zur Erlangung des Heiles stark genug sein [3]), deshalb Anathem demjenigen, der behauptet, daß der Mensch ohne Sünde geboren sei und durch seine eigene Anstrengung, ohne die Gnade Gottes selig werde [4]). Vielmehr sagt der Heiland selbst, ohne mich könnt ihr

---

1) l. c. l. I c. 1: Dicit Pelagius, quod ad obtinendam salutem natura hominis sibi sola sufficiat.

2) ibid.: Ita hic pestifer doctor affirmat, quasi adhuc factura conditionis nostra in statu suo illibata permaneat.

3) ibid.: Quomodo vero nunc potest sibi sola sufficere, ad cujus arrogantiam dicitur: sine me nihil potestis facere? ad cujus praesumptionem divinus sermo dirigitur: nisi Dominus aedificaverit domum . . . (785 f.).

4) Ep. ad Lucid. Mig. 53, 682.

nichts thun, und der Psalmist: wenn der Herr das Haus nicht baut, so arbeiten die Bauleute umsonst [1]).

Nach der Lehre unseres Dogmatikers ist also die Gnade nicht notwendig zum subjektiven Heilsanfang, ad excitandos conatus salutares, wohl aber ist sie erforderlich *ad salutem consequendam.* Dieser Lehrsatz ist von Faustus so oft und so klar ausgesprochen, daß wir es bei den angeführten Stellen bewenden lassen können und nur noch anzugeben haben, welches die von der Gnade mitbedingten Heilsakte sind. Obwohl unser Bischof die einzelnen Heilsakte nicht besonders in Betracht zieht, lassen sich dieselben doch in seinem System leicht klassifizieren. Darnach ist die Gnade wesentlich notwendig zu der Fortsetzung und Vollendung des vom Willen gemachten Anfangs, also zu der Vermehrung des Glaubens [2]), der Ausführung und Vollendung des guten, heilskräftigen Wollens [3]), dann zu dem Beginn, der Fortsetzung und Vollendung des opus bonum [4]), endlich zu der Erlangung der verschiedenen christlichen Tugenden [5]), dem Kampf gegen das Böse und dem Sieg über die Versuchungen [6]).

---

1) S. S. 616 A. 3.

2) de gr. et l. arb. l. I c. 7: Credulitatis affectum proficientibus anget.

3) ibid. c. 10: Actionem et perfectionem ejus (boni conatus) a Conditore deposcit (798). cfr. c. 13 (805).

4) ibid. c. 11: Qui vero vel initium operis sibi praesumi, arrogare vel finem, ad illum merito dicitur: Nisi Dominus aedificaverit . . . . Sicut ab homine exspectanda est devotio, ita operis consummati Domino est depntanda perfectio (801). cfr. c. 19 ep. ad Lucid. (53, 682).

5) ep. ad Bened. Paul: Quae homini non insita per naturam, sed sunt adjuncta per gratiam (58, 849); ep. ad Felic. (58, 852).

6) ibid. cfr. ep. VIII ad Ruric. (860).

Ueber die Notwendigkeit der Gnade zur **Beharrlichkeit** im Guten bis ans Ende spricht sich Faustus nicht näher aus. Er empfiehlt zwar seinen Mönchen das eifrige Gebet um die perseverantia [1]), weist aber das »donum perseverantiae« ausdrücklich zurück, wie in der Lehre von der Prädestination gezeigt wird. Nur das läßt sich den Schriften unseres Theologen entnehmen, daß die perseverantia in fide, also das Beharren im Glauben und in der Glaubensgeneigtheit (devotio) im natürlichen Vermögen des Menschen liegt. „Warum nämlich, fragt der Bischof von Riez [2]), sind so viele, nachdem sie von der äußeren Gnade angezogen, doch wieder abgefallen, warum anders, als weil sie im Glauben nicht haben beharren wollen". Uebrigens hängt diese Lehre des Faustus von der perseverantia in fide aufs engste zusammen mit dem Grundprinzip seines Systems, nämlich mit der Ansicht von der Unmöglichkeit einer dem Willen prävenierenden, innerlich bewegenden Gnade. Nach dem Grundsatz, „daß jedes dadurch abgeschlossen wird, wodurch es begonnen hat [3])", ist diese Lehre von der Beharrlichkeit nur die richtige Konsequenz der Verkennung und Leugnung einer zum Glauben notwendigen zuvorkommenden Gnade.

Als Resultat ergiebt sich uns: Faustus lehrt die Notwendigkeit der Gnade zu der Vollendung des vom kreatürlichen Willen gemachten Heilsanfangs, zur Vermehrung des Glaubens und zu jedem guten Werke, stimmt

1) Sermo II ad monach. N. 4 (874).

2) l. c. c. 17 (811).

3) **Oswald**, die Lehre von der Heiligung, Paderborn 1872, S. 169.

somit mit den Massiliensern in betreff der necessitas gratiae durchaus überein [1]). Doch würde es nicht schwer sein, zu zeigen, daß Faustus der geschwächten Freiheit des Menschen bei der Heilsaneignung immerhin eine entscheidendere Bedeutung beilegt als Cassian [2]).

Bei der dargelegten semipelagianisch-faustinischen Auffassung von der Notwendigkeit der Gnade — nicht zum Anfang, sondern nur zur Fortsetzung und Vollendung des Heiles — ist, wie schon der hl. Augustin gegen die Massilienser bemerkt hat [3]), gar nicht einzusehen, warum dem Menschen nur der Anfang und nicht das Ganze des Heiles zugeschrieben wird, da doch derjenige, welcher etwas aus sich selbst angefangen hat, sicherlich auch das selbst Begonnene fortsetzen und vollenden kann. Abgesehen von Hebr. 12, 2, wornach Gott der Anfang und der Vollender des Glaubens ist, erscheint jene Lehre schon der Natur der Sache nach als unwahrscheinlich. Denn überall gilt der Grundsatz: aller Anfang ist schwer, selbst der Anfang des Lasters ist schwerer als dessen Fort-

1) *Cass.* coll. 13 c. 12; 13; 15; 16. — c. 9: Nec enim cum voluerit, quis sanitate perfruitur aut de aegritudinis morbo pro arbitrii sui desiderio liberatur. Quid autem prodest *sanitatis gratiam concupisse, nisi Dominus etiam vigorem incolumitatis impartiat?* (49, 919). — c. 3: Omnium effectus operum actuumque prosperitas a Domino est condonata (902). — Instit. coenob. l. 12 c. 14: Definio, *perfectionem* quidem sine humanis conatibus omnino capi non posse; his autem solis sine gratia Dei posse eam a nemine consummari (444). — *Hilar.* ep. ad Aug. n. 2; 4. *Prosp.* ad Aug. n. 3; 5. c. Coll. n. 5; 6; 8; 9; 43.

2) Vgl. Kahnis a. a. O. S. 143 f.

3) de praed. Sanct. n. 6: Cur autem non totum tribuatur homini, ut qui sibi potuit instituere, quod non habebat, ipse quod instituit, augeat, omnino non video (op. Aug. X, 963).

setzung, warum sollte es sich im schwersten Werke des Seelenheiles anders verhalten! Der schon von Prosper gegen Cassian erhobene Vorwurf: dadurch werde die Wirkung der Gnade nur darauf beschränkt, dem Willen seine natürliche Güte zu geben, die Gnade nur *ad augendas naturales divitias* d. h. zur Entwicklung und Förderung der natürlichen Willensgüte für notwendig erachtet [1]) —, gilt deshalb auch mit vollem Rechte dem Bischof Faustus von Riez.

5) Die Gratuität der Gnade und Kongruität der natürlichen Handlungen.

Es ist schon bemerkt worden, daß auch nach Faustus die Gnade nur dann im wahren Sinne Gnade ist und heißt, wenn sie ohne Rücksicht auf Würdigkeit und Verdienst erteilt wird. Freilich, meint der Bischof von Riez, erfolge die Kollation der Gnade auf Grund der guten Willensanfänge und =entschlüsse, aber dadurch werde die Gratuität der Gnade nicht beeinträchtigt. Denn alles Streben und Verlangen, Anklopfen und Bitten, Sehnen und Flehen, womit der Mensch der Gnade entgegen= und zuvorkomme, stehe als menschlich=schwache Leistung in gar keinem Verhältnis zu der göttlichen Gnade und Freigebigkeit, die uns so Großes und Erhabenes verleihe wie die ewigen Güter der Seligkeit des Himmels [2]). Stets seien wir unnütze Knechte [3]), so daß die Gnade

1) Vgl. Wörter, Prosper v. Aquit. über Gnade und Freiheit, Freiburg 1867, S. 27 f. Derselbe, Zurückweisung der jüngsten Angriffe, Freiburg 1868, S. 25 f.

2) Vgl. Sermo VII (58, 887); de gr. et lib. arb. l. I c. 17 (810); l. II c. 4 (818); ep. ad Lucid. (53, 683).

3) de gr. et l. arb. l. II c. 4; sermo II (874), VII: nihil

nie der Lohn für unser Thun, sondern stets freies Geschenk Gottes sei. Somit giebt es nach der Lehre unseres Bischofs auf Seite des Menschen kein meritum de condigno für Erlangung der Heilsgnade.

Allein der natürliche Gebrauch der sittlichen Kräfte und Fähigkeiten, womit der Mensch nach Faustus den Heilsanfang machen kann und muß, kann nicht ohne die größte Bedeutung für die Distribution der Heilsgnade sein. In der That läßt der Bischof von Riez, obgleich die Gnade der Erlösung (gratia specialis) allem menschlichen Verdienst vorangeht, vorangehen soll, doch die Erteilung (und Wirksamkeit) der gratia specialis wesentlich bedingt sein von der Art und Weise, wie der Mensch die gratia generalis anwendet. Denn die (allerdings schwachen) Anfänge, die allein und lediglich aus der spontanen Kraft der kreatürlichen Willensfreiheit resultierenden, jedem Gnadeneinfluß vorausgehenden Bestrebungen und Regungen, Bemühungen und Bewegungen bahnen die Erteilung der Gnade an, erwirken und erlangen sie, indem sie für Gott die Handhabe sind und ihn zugleich auffordern, die Gnade zu erteilen, zumal da ja Gott selbst stets dazu bereit ist und nur auf die Gelegenheit der natürlich guten Willensregung wartet, um eben auf Grund dieser natürlichen Thätigkeit die Gnade zu konferieren [1]). Die natürlichen Willensakte sind somit nicht bloß die Gelegenheit, sondern die Gelegenheitsursache, der positive Anlaß zur Dispensation der Gnade; zwischen dem natürlichen Verlangen nach der

tamen condignum, quod merito pro coelestibus bonis pensare et offerre valeamus (883); ep. ad. Leont. (836).

1) Die Belegstellen s. unter N. 3. Vgl. noch l. II c. 10 (833).

Gnade, dem *velle sanari* und zwischen der Erlangung der Gnade, dem wirklichen sanari et salvari per gratiam besteht somit ein innerer Zusammenhang, das natürliche Wollen und Thun des Erbsünders hat einen meritorischen Wert in betreff des Heiles. Voluntas est, quae operatur delictum, voluntas est, quae meretur auxilium[1]), und das Wort Röm. 9, 15 ist zu verstehen: miserebor, cui voluero, i. e. *quem justum esse cognovero, cujus promptam fidem videro, quem praeceptis meis obedire perspexero*[2]).

Die Distribution der göttlichen Gnade ist somit bedingt durch die positive Heilssehnsucht, das positive Bereit- und Aufgelegtsein für den Empfang derselben, durch die positive und aktive Empfänglichkeit für dieselbe. Die Gnade wird also wenn nicht secundum merita operum bonorum, so doch secundum merita naturalia bonae voluntatis verliehen. So sehr sich Faustus auch bemüht, diese (pelagianische) Folgerung zu vermeiden und abzuschwächen, so ergibt sie sich doch von selbst[3]) und ist durchaus begründet in seinem ganzen System.

Wenn in irgend einem Punkt, so ist gerade in der Anschauung von der Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade die Verwandtschaft und Abhängigkeit des Faustus von Cassian durchaus unver-

1) de gr. et l. arb. l. II c. 3 (817).

2) l. c. l. I c. 13 (805).

3) Es ist sicherlich unrecht, dem Bischof von Riez (mit Petrus Diac. de incarn. et gr. c. 6 und Joh. Maxentius, vgl. Heller l. c. S. 69 f.) deshalb baren Pelagianismus vorzuwerfen, den er stets abweist, aber die logische Konsequenz führt dahin. S. Heft 2, S. 314 f. u. unten S. 625.



kennbar. Mit großem Eifer verteidigt und behauptet der Kollator die Inkondignität der natürlichen Handlungen wegen ihrer durchgängigen Inproportionalität zu den Heilsgütern [1]), aber dessen ungeachtet bezeichnet er ebenso oft und ebenso bestimmt die rein natürliche Thätigkeit des Menschen als die positive Voraussetzung für die Austeilung und Erlangung der Gnade, als meritum de congruo [2]). In derselben Weise fassen auch Prosper und Hilarius die Lehre der Massilienser auf und berichten an Augustin [3]). Bekannt ist nun, wie der Bischof von Hippo Regius ante gratiam schlechterdings kein menschliches Thun kennt, das irgendwie Grund oder Motiv für die Erlangung der Gnade sein könnte [4]), da es ja, wie er sagt, tägliche Erfahrung sei, daß nicht nur nicht auf Grund guter Verdienste, sondern auch trotz vieler Mißverdienste, wie z. B. beim hl. Paulus [5]) die göttliche

1) De coenob. instit. l. 12 c. 14: Dicimus dari quidam petentibus, aperiri pulsantibus et a quaerentibus inveniri, sed *petitionem nostram . . . non esse condignam* (49, 447). — coll. 13 c. 13: gratia semper gratuita (933).

2) coll. l. c.: Ab homine quosdam *conatus bonae voluntatis vel exigit vel exspectat . . ., occasiones quodammodo quaerens*, quibus non irrationalis largitas videatur (932), und de instit. coen. l. c: praesto est namque Deus *occasione sibi tantummodo a nobis bonae voluntatis oblata* ad haec omnia conferenda (448). — cfr. coll. 13 c. 11 (924).

3) *Hil.* ep. ad Aug. n. 2: Nec negari gratiam, si praecedere dicatur voluntas. — *Prosper* ep. ad Aug. n. 3 nnd 4; ad Rufin. n. 3; 5. de ingrat. v. 427; ad Rufin. n. 4: Ex largitate quidem gratiae, sed aliquo vel boni operis vel bonae volnntatis merito praecedente venisse.

4) ep. 194 n. 19: Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cnm *omne bonum meritum* nostrum non in nobis faciat nisi gratia? (II, 880).

5) de grat. et lib. arb. n. 14. cfr. n. 12; 43.

Gnade konferiert werde [1]). Der Mensch hat wohl eine in den ihm wesentlich zukommenden Eigenschaften der Vernünftigkeit und Freiheit, also in seiner Natur selbst begründete Fähigkeit und Anlage (capacitas) zur Aufnahme der Gnade [2]) d. h. die von den Theologen seit dem hl. Thomas eben im Anschluß an Augustin [3]) so genannte potentia obedientialis [4]), aber die verschiedene Bethätigung dieser natürlichen Fähigkeit von Seite des Sünders ist ohne Einfluß und Bedeutung für das Heil, vielmehr ist alles, was ohne die Gnade geschieht, Sünde [5]). Während also nach Augustin das natürliche Willensvermögen nicht bloß ohne einen vorherigen guten Freiheitsgebrauch, sondern auch trotz jedes vorherigen schlechten Freiheitsgebrauches, somit unmittelbar und unter allen Umständen für die Aufnahme (und Wirksamkeit) der Gnade empfänglich ist [6]), leugneten Faustus und die Massilienser eben diese unmittelbare Empfänglichkeit der Natur für die Gnade und nahmen eine durch die natürlich freie Willensthätigkeit

1) ibid. n. 13: Non solum nullis bonis, verum etiam multis meritis malis praecedentibus videmus datam gratiam et cotidie dari. cfr. de praed. S. n. 12; ep. 214 n. 4 (II, 876). Vgl. *de vocat. gent.* l. I c. 17: Sicut nulla sunt tam detestanda facinora, quae possint gratiae arcere donum, ita nulla posse tam praeclara opera exsistere, quibus hoc, quod gratis tribuitur, per retributionis judicium debeatur. Mig. 51, 669.

2) de praed. S. n. 10: *Posse* habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum. Vgl. auch *Fulgentius* ep. 17 n. 47 (Mig. 65, 481).

3) de gen. ad lit. l. 9 c. 17 n. 32.

4) Vgl. Scheeben II, 400 ff.

5) Vgl. Ernst, a. a. O. S. 209 ff.

6) Augustin's rein natürliches desiderium salutare siehe bei Scheeben S. 407 n. 934.

zu bewirkende, also aktive Empfänglichkeit des natürlichen Menschen an. Damit ist aber der Gnadenbegriff aufgehoben und die Gnade nicht mehr Gnade, sondern Entgelt des guten Willens [1]). Nur logisch konsequent war es deshalb, daß die Schüler Augustins die Massilienser und den Bischof von Riez des Pelagianismus beschuldigten und die Lehre derselben von dieser Wurzel aus angriffen [2]). Faustus teilt also mit den Semipelagianern den Grundirrtum in ihrer Gnadenlehre [3]).

---

1) Gratia secundum meritum bonae voluntatis datur. — Vgl. *Aug.* de don. pers. c. 17.

2) *Aug.* de praed. S. n. 6: debetur enim credenti, ut a Domino ipsa fides ejus augeatur et sit merces fidei coeptae fides aucta. *Fulgent.* ep. 17 c. 18 n. 36 (65, 473). *Prosp.* ad Ruf. n. 4; c. Collat. c. 5 n. 1 und sehr oft. *Gelasius* ep. 6 ad episc. Picen. n. 7 bezeichnet diese Irrlehre als schon durch die Verurteilung des Pelagius abgethan. Mig. op. Aug. X, 2, 1770.

3) Diesen Irrtum der Semipelagianer hat das zweite Konzil von Orange ausdrücklich verworfen. Als treue Schüler Augustins lehren die daselbst versammelten Bischöfe wie die absolute Priorität so auch die vollständige Unverdientheit der Gnade: nur durch die Einwirkung des hl. Geistes mittelst der gratia prima kann der Sünder actus salutares, sicut oportet et expedit, setzen, und ante fidem et gratiam nur »peccata et mendacia«, also kein bonum per naturae vigorem der Gnade entgegenbringen: all sein Vermögen in ordine salutis ist von Gott. Can. 4; 6; 7. Die materielle und formelle Bezugnahme der Konzilbeschlüsse auf Cassian und Faustus läßt sich nicht verkennen. — In voller Uebereinstimmung mit dem Arausikanum steht das Tridentinum (Sess. VI can. 1—3). In betreff des Vorwurfs des Semipelagianismus gegenüber der römisch-kath. Kirchenlehre (Böhringer, Augustinus, I, 258; II, 118; Noack, Dogmengesch. S. 107; Rüetschi, Geschichte und Kritik der kirchl. Lehre v. d. ursprgl. Vollkommenheit und v. Sündenfall, Leyden 1881, S. 61, 66, 76—80; Theolog. Jahresbericht 1887, VII, 144 und

6) Das gegenseitige Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit im Heilsprozeß.

a) Wesen der Freiheit.

Wie bisher dargethan wurde, ist nach Faustus die Gnade nicht das absolute Prius, nicht die unbedingte Ursache und Bedingung des guten Wollens und Thuns im gefallenen Menschen, sie kann es nicht sein, weil dadurch die kreatürliche Freiheit in ihrem Vollbestand gefährdet, ja zerstört wäre [1]). Würde die Gnade den Willen innerlich erfassen, so wäre das, meint der Bischof von Riez, soviel als mit physisch-mechanischer Nötigung, mit starren Seilen den Menschen ziehen [2]). Die Freiheit ist nämlich eine wesentlich unbedingte, das bloße Wahlvermögen, possibilitas boni et mali. Gott hat, lehrt Faustus [3]), nicht dem einen das Vermögen verliehen, das Rechte zu wollen, und dem andern es versagt, sondern sicut omni homini manum oculum gressumque donavit, ita similiter omni homini *voluntatem, ut eam in quamlibet partem* versaret, indulsit. Der Mensch ist vom Schöpfer an einen Scheideweg gestellt [4]), so daß er sich gleichmäßig in bonam et in contrariam partem entscheide [5]). Vis ergo cordis *utriusque rei capax*

363) vgl. Scheeben, Dogm. III, 791—796 und gegenüber der Scholastik vgl. Scheeben II, 413 ff.; I, 654.

1) l. c. l. I c. 15: Cui negas conatum et affectus credulitatis, quid ab illo requiris assensum (807).

2) ibid. c. 17: non duris nexibus, sed manibus et brachiis dilectionis attrahentem (810). S. S. 629 A. 7.

3) ibid. c. 10 (798).

4) ibid. c. 13: quem (hominem) auctor in bivio collocavit (804). cfr. c. 17 (811).

5) l. c. cfr. c. 10: *pari modo* sensum rationis et arbitrium

est et magna vis est animi *in utramque partem* [1]).

Zwar mußte Faustus infolge seiner (antipelagianischen) Auffassung von der Erbsünde als einer Schwächung der menschlichen Natur wenn nicht eine Neigung, so doch eine gewisse Leichtigkeit zum Bösen (facilitas peccandi) wegen der durch die Ursünde bewirkten fragilitas humana zugeben [2]), konnte also die Willensfreiheit nicht so schroff wie Pelagius und Julian in das bloße, formale und abstrakte Vermögen des Guten wie des Bösen setzen, aber prinzipiell faßt Faustus doch das Wesen der Freiheit ganz so wie jene. Auch er glaubt durch eine den Willen prävenierende Gnade die Wahlfreiheit aufgehoben und weist das andere Moment des konkreten Freiheitsbegriffes, die sittliche (gute oder böse) Entschiedenheit des Willens, dessen Inklination nach der einen oder anderen Seite hin [3]) zurück. So ist auch der Freiheitsbegriff des Faustus ebenso unvollkommen, ja ebenso falsch wie der der Pelagianer [4]) und Massilienser [5]). Die durch

voluntatis inseruit, sicut dextram in potestate hominis posuit, ut eam, quo vellet, extenderet (798). cfr. serm. V ad mon. (878).

1) l. c. c. 12. cfr. l. II c. 6 (823).

2) l. c. l. I c. 13: ut vero de bonis mali efficiantur, hoc *facilius* in se recepit humana fragilitas (803).

3) Vgl. Kuhn, Einleitung in d. kath. Dogm. Tübg. 1846, S. 206 f. 209 f.

4) cfr. *Aug.* c. Jul. op. imperf. l. I c. 95 (X, 2, 1111).

5) cfr. *Prosp.* ad Aug. n. 4: quantum quisque ad malum, tantum habet facultatis ad bonum *parique momento* animum se ad vitia vel ad virtutes movere . . . de ingrat. v. 691 f.: Ceu par in utrumque facultas suppetat et tam sit proprium bona quam mala velle. cfr. v. 358 ff. — *Cass.* coll. 13 c. 11 und 12 (49, 922 ff.). S. Heft 2, S. 289 f. Scheeben III, S. 742; II, 408 n. 937.

die gratia praeveniens gefährdete Freiheit, die der Freiheit feindselige Macht oder Notwendigkeit der Gnade (fatalis necessitas) war es, wovon beide Parteien in ihrer Opposition gegen Augustin ausgiengen, ausgehen mußten, denn beide betrachten — irrtümlicher Weise — die Freiheit nicht bloß als Bedingung, sondern als Ursache des sittlichen Seins.

b) Die (bedingte) Wirksamkeit der Gnade.

Wie Augustin im Streit mit den Manichäern einer- und den Pelagianern andererseits, so ist sich auch Faustus im Kampf gegen die beiden Extreme des naturalistischen Pelagianismus und supranaturalistischen Prädestinatianismus der großen Schwierigkeit der Quästion, wie die beiden Heilsfaktoren in ihrer vollen Integrität von der menschlichen Vernunft erfaßt und dargestellt werden können, sehr wohl bewußt [1]). Diese Materie sei so diffizil, daß man die Freiheit mit Verwerfung der Gnade und die Gnade auf Kosten der Freiheit zu verteidigen scheine [2]). Wie in der Christologie die einen auf einseitige Weise das Göttliche, die anderen das Menschliche hervorgehoben haben, so sei es auch in der Anthropologie [3]). Wenn also von göttlicher Gnade und menschlicher Thätigkeit die Rede ist, darf man weder zur Rechten noch zur Linken abweichen, sondern, um die Scylla des Pelagianismus und die Charybdis des Prädestinatianismus gleichmäßig zu umgehen, muß man den königlichen Weg der goldenen

1) de gr. et l. arb. l. I c. 1; ep. ad Leont. (835). — *Aug.* de grat. Chr. c. 47 n. 52 (X, 1, 383); ep. 214 n. 6; 7. ep. 215 n. 2 (II, 970; 972); de grat. et lib. arb. n. 1 (X, 881).

2) l. c.

3) l. c. cfr. ep. ad Grat. (853).

Mittelstraße gehen [1]). Diesen Mittelweg wandeln wir aber, wenn wir gemäß der Lehre Christi neben der Gnade, ohne welche wir nichts sind, auch die volle Mitwirkung des Menschen verlangen [2]). Auch der Apostel Paulus verbinde beides gleichmäßig, indem er nicht sagt: ego sine gratia oder gratia sine me, sondern gratia Dei mecum [3]), wie ja die ganze hl. Schrift bald das eine, bald das andere Moment betonend doch beide verlange [4]). Wenn wir also jeden Heilsfaktor zu seinem Rechte kommen lassen wollen, so müssen wir die Gnade mit der Freiheit verbinden und dürfen die menschliche Thätigkeit nicht von der Gnade trennen [5]). Allerdings, wendet sich Faustus selbst ein [6]), heißt es: nemo venit ad me, nisi Pater attraxerit eum. Aber damit ist, bemerkt der Bischof sofort, doch sicherlich keine unbedingte, unwiderstehliche Wirksamkeit der Gnade ausgesprochen, denn der Mensch wird nicht wie eine leblose Masse (insensibilis materies) mit Ketten, sondern mit den Banden der Liebe gezogen [7]). Diese Stelle enthält

1) ibid.: medium teneant; ep. 1: regia via, per medium gradientes (836); ep. ad Luc.: regia gradiamus via (53, 682).

2) ep. ad Luc. (682).

3) de gr. et l. arb. l. I c. 6: *utrumque, gratiam laboremque conjunxit* (792).

4) l. c. c. 14 (806 f.).

5) l. c. c. 1: partibus proprietates reddis, si .... *gratiam cum labore conjungas* et ab adjutorio Dei conatum hominis non repellis (785). cfr. c. 17.

6) l. c. c. 17 (810).

7) ibid.: numquid velut insensibilis et inepta materies de loco ad locum movendus est et trahendus? Audi Dominum non duris nexibus, sed manibus attrahentem et dilectionis brachiis invitantem.

vielmehr einen Tadel gegen die Arroganz der pharisäischen Selbstgerechtigkeit, die ihr Heil auf ihre eigene Kräfte bauen will, non ergo *operatio*, sed cordis *elatio* declinanda est [1]). Diese Wirksamkeit des menschlichen Willens besteht aber darin, daß der Mensch der helfenden Gnade die Handhabe des Glaubens entgegenhält und so von der Gnade aufgerichtet wird [2]): *ita se duo ista conjungunt, attrahentis virtus et obedientis effectus, quomodo si aeger aliquis assurgere conetur et facultas animum non sequatur, et propterea sibi porrigi dexteram deprecetur;* clamat voluntas, quia *sola* per se elevari nescit infirmitas: ita Dominus invitat volentem, attrahit desiderantem, erigit adnitentem [3]).

Den Wollenden zieht also Gott an. Wer daher behauptet, daß Gott auch die nolentes an sich ziehe, ihren bösen Willen umändere, der thut dem gerechten Gott Unrecht an [4]). Sollte diese Umänderung des bösen Willens aber vorkommen, so wäre sie doch nur scheinbar, nam etiam, qui sine labore videtur attrahi, laboraturus est, ut inhaereat attrahenti [5]). So zeigt auch die hl. Schrift an zahlreichen Stellen, daß nie jemand wider Willen angezogen wurde, daß aber sehr viele die von Gott

1) l. c.: Quid nos inter ista sentire oportet, nisi *ut semper gratiam cum labore sociemus?* Sed ante omnia arrogantiam laboris refugiamus, ne Pharisaeum imitari jactantiae praesumptione videamur.

2) l. c.: Sed assistenti et vocanti Domino *famulus manum fidei, qua attrahatur, extendit.*

3) l. c.

4) ibid.: Quod si Deum putas attrahere nolentes, coelesti justitiae iniquitatis pondus imponis (811). I II c. 4: Deus justus, qui nullum salvat invitum (818).

5) l. c.

dargereichten Heilsmittel zurückgewiesen, dem hl. Geist widerstanden haben [1]).

Entsprechend unserer obigen Ausführung über die Begriffsbestimmung der Gnade und der Freiheit stellt Faustus also Gnade und Freiheit stets nur neben einander: die Wirksamkeit der Gnade ist eine wesentlich bedingte, bedingt nämlich durch den vorausgehenden natürlichen Freiheitsgebrauch. Der Mensch erhebt sich somit aus der Sünde in den Stand der Kindschaft Gottes nicht durch die Kraft der göttlichen Gnade, sondern durch seine eigene, mittelst Gottes gütiger Beihilfe nur unterstützte Willensthätigkeit [2]). Zwar will auch der Bischof von Riez den endlichen und unendlichen Heilsfaktor nicht vollständig koordinieren [3]): die Gnade soll den Prinzipat führen und den Haupteffekt im Heilsprozeß zuerkannt erhalten [4]). Aber damit wollte Faustus nur die Gratuität der Gnade [5]) — in seinem Sinne — wahren, die

---

1) l. c. l. II c. 5 (820): Vide, quomodo remedia ingerit medicus et recusat aegrotus . . . . . Spiritui sancto resistunt.

2) l. c. c. 10: Jugiter ergo laborandum, sed a gratia Dei non recedendum et dicendum: Deus in adjutorium meum intende. Ipsum ergo adjutorii vocabulum laborantis requirit officium: *adjutorii itaque sermo duos indicat, operantem et cooperantem,* petentem et promittentem, pulsantem, et operientem, quaerentem pariter et retribuentem (832). cfr. Ep. ad Leont. (836).

3) l. c. l. I c. 9: Non laborem gratiae coaequamus, sed omnino gratiam sine comparatione praeponimus (796). cfr. c. 17; l. II c. 4.

4) Ep. I ad Leont.: Recte inter adjuvantem pariter et adnitentem ordo iste servabitur, ut hic teneat pleno jure dominatum et ille reddat subjectione servitium (836). — de gr. et l. arb. l. I c. 11: ad Dominum tamen semper est referendus laboris effectus (801). cfr. c. 10 (798).

5) Ausdrücklich so de gr. et lib. arb. l. I c. 11.

Wirksamkeit der Gnade ist und kann nach den Prinzipien der faustinischen Anthropologie nur eine bedingte sein, bedingt durch den natürlichen Freiheitsgebrauch.

Daß Faustus mit dieser Theorie über die Wirksamkeit der Gnade ganz auf den Schultern der Massilienser steht, erhellt schon aus der Gleichheit ihrer Grundprinzipien. Außerdem faßte Cassian ausdrücklich Gnade und Freiheit als koordinierte, parallele Kräfte, die das Heil bewirken: *utraque nos pariter debemus suscipere* [1]). Damit stehen aber Faustus und die Massilienser in diametralem Gegensatz zu Augustin [2]), dessen Schülern [3]) und den Konzilsvätern von Orange [4]). Denn

---

1) Coll. 13 c. 11; cfr. c. 9; 14. Auf dasselbe Beispiel von der Gnadenwirksamkeit bei Cassian (coll. 13 c. 14) u. bei Faustus (de gr. et l. arb. I, 6) ist schon hingewiesen worden. — Die von Cassian gelehrte Irresistibilität der *gr. praev.* in betreff der nolentes ist nur eine partikuläre und führt zu dem Satz, ut quod facere per libernm jubemur arbitrium, *facilius* possimus implere per gratiam (c. coll. c. 15 n. 2), ist also auch unvereinbar mit der unbedingten Wirksamkeit der Gnade.

2) de grat. et lib. arb. n. 33: Ipse, ut velimus, operatur incipiens; sine illo operante, ut velimns, ad bona pietatis opera nihil valemus. — de praed. S. n. 7: quia nec velle possumus, nisi vocemur. — de corr. et gr. n. 4: aguntur, ut agant, non ut ipsi nihil agant. — Enchir. c. 32: nolentem praevenit, ut velit. — Ep. 157 n. 10: Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur, sed ideo juvatnr, quia non tollitur. —

3) *Prosp.* c. coll. c. 8 n. 3: virtus gratiae non hoc in voluntatibus operatur, ut non sint, sed nt ex malis bonae et ex infidelibus sint fideles. — *Coel.* I ep. 21 ad ep. Gall. cap. 9; 10; 12; 14.

4) *Arausic. II* can. 3; 4; 5: per spiritus s. inspirationem *corrigentem* voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem. cfr. c. 6; 7; 22; 25.

diese lehren eine unbedingte Wirksamkeit der Gnade, so daß die Gnade den Willen absolut präveniert, ihn gut und frei macht, aus einem bösen zu einem guten, einem ungläubigen zu einem gläubigen umstimmt, ohne die Freiheit aufzuheben: praeparatur bona voluntas a Domino [1]).

7) Der göttliche Heilswillen.

In der folgerichtigen Weiterführung des Lehrsatzes, daß Gott auf die Bereitwilligkeit und Willfährigkeit des menschlichen Willens wartet, und im engsten Anschluß an die universalistisch lautenden Stellen der hl. Schrift spricht der Bischof von Riez den Heilsuniversalismus in bestimmtester Weise aus. Die ganze katholische Kirche, sagt er [2]), verabscheut die Behauptung, Christus habe nicht für alle Menschen Fleisch angenommen und den Tod gelitten. Der Heiland selbst nenne sich die Versöhnung für die Sünden der Welt, indem er den allgemeinen Schuldbrief der Verdammnis zerrissen habe [3]) und der Apostel lehre ausdrücklich, daß wie in Adam alle sterben, in Christus alle auferstehen werden [4]). Sicherlich kann der Apostel das erste omnes nicht universalistisch und das zweite partikularistisch, sondern muß beide universalistisch (non ex parte, sed generaliter) verstanden

1) Ueber Augustins geistvolle Lösung des Freiheitsproblems s. Hamma, Theol. Quartalschr. 1873, 448 ff. Kahl, Lehre v. Primat des Willens bei Aug., Straßb. 1886, 1–24; bes. die (leider unvollendete) Metaphysische Psychologie des hl. Aug. v. Gangauf, Augsb. 1852, S. 326 ff. Anerkennung Augustin's in Archiv für Gesch. d. Philosophie v. Stein, Berlin 1888, 644.

2) l. c. l. I c. 16 (808).

3) ibid. (809).

4) l. c.

haben [1]). Daß Gott also das Heil aller will, ist Lehre der Schrift und der Kirche, weshalb auch Lucidus die gegenteilige Ansicht widerrufen mußte [2]).

Will aber Gott ernstlich das Heil aller Menschen, so muß er auch allen die dazu notwendigen Gnaden verleihen. Daran ist nun, sagt Faustus, nicht zu zweifeln. Zu allen Zeiten, ante et post munera Redemptoris, hat die Gnade Gottes gewaltet [3]). Denn wie der Herr über Gute und Böse die Sonne aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen läßt, so hat er auch alle ohne Unterschied mit dem natürlichen Licht der Vernunft ausgestattet, mit dem Glanz seines Ebenbildes geschmückt und zur Gnade der Erlösung berufen [4]). Gerade darin zeigt sich ja die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes im schönsten Lichte, daß nicht bloß die Guten und die Gerechten, sondern auch die Sünder, ja selbst die Ungläubigen die gratia sufficiens ad salutem erhalten [5]) und zwar sogar auch dann, wenn Gott ihre Untreue und ihren Abfall voraussieht [6]). Ist aber diese allgemeine Austeilung der Gnadenhilfe wohl stets als Ausfluß der göttlichen Barmherzigkeit zu preisen, so ist sie doch zugleich von der göttlichen Gerechtigkeit g e f o r d e r t, weil ja auch alle von dem allgemeinen Feind des menschlichen Heiles angefallen werden [7]). Justitia ergo in homine *non*

1) l. c. (808).

2) Ep. ad Luc. (53, 684).

3) de gr. et l. arb. l. I c. 16; l. II c. 10 (832).

4) l. c. l. II c. 4: sicut solem oriri facit . . . . ita *utrosque indifferenter* lumine rationis implevit, honore imaginis suae induit, ad gratiam redemptionis *generaliter* vocavit (818).

5) l. c. c. 16 (817 f); l. I c. 17; 19.

6) l. c. l. I c. 17; l. II c. 4; ep. ad Luc. (683).

7) l. c.: quis tam immemor salutis suae sit, qui attra-

personale, sed generale et publicum Dei munus, est aditus capessendae salutis. Quasi fons quidam in medium mundi hujus expositus et in commune concessus ad hauriendum universis patet, ut largitori merito reus sit, qui haurire neglexerit [1]).

Faustus von Riez lehrt somit einen schlechthin allgemeinen, auf alle Menschen sich gleichmäßig erstreckenden Heilswillen, indem Gott allen ohne Unterschied das Streben nach dem Heil (naturaliter) verliehen hat und stets bereit ist, auf Grund dieses natürlichen Strebens und Ringens die innere Heilsgnade zu verleihen und zu erhalten.

Ist aber der göttliche Heilswille schlechthin allgemein, wie kommt es denn, fragt Faustus [2]), daß nicht alle wirklich das Heil erlangen, daß namentlich so viele unmündige Kinder ohne Empfang der Taufgnade sterben, während andere der Taufe und so der ewigen Seligkeit teilhaftig werden? Sind also nicht die einen zur Seligkeit prädestiniert, die andern reprobiert? Welches ist die Art und Weise, in welcher sich der göttliche Heilswille in bezug auf seine Wirksamkeit bethätigt?

---

bentis misericordiam negare praesumat. Sed ille vere impius est, qui eam non omnibus ingeri, non omnibus testatur impendi. — c. 10: Nam sicut hostis omnibus admovetur, ita omnibus praesidii et adjutorii dextera non negatur (799).

1) c. 10 (798). — Non est specialis munificentia (I, 15), nulla specialis dispensatio (l. 10), sed generalis misericordiae beneficium (I, 16).

2) l. c. c. 16: Sed dicis: quomodo totum mundum redemit? Ecce videmus homines in peccatis suis vivere: quomodo, putabimus redemptos, quos videmus captivos? — c. 14: cur in parvulis alii baptizantur, alii sine baptismi sanctificatione rapiuntur? cfr. c. 15.

8) Die Prädestination und Reprobation.

a) Gegenüber dem prädestinatianischen Irrtum des Lucidus mußte sich der Bischof von Riez mit der Frage über die göttliche Vorherbestimmung eingehend befassen. Fast im ganzen zweiten Buch seiner Hauptschrift de. grat. et lib. arb. beschäftigt er sich auch wirklich mit dieser schwierigen Quästion. Durchgängig führt er den Willensratschluß Gottes auf die göttliche Präscienz zurück und bezeichnet letztere als Grundlage und Bedingung der Prädestination. Nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nil discernit[1]). Was ist nun aber der Gegenstand dieses göttlichen Vorauswissens?

Nach der Lehransicht des Faustus beginnt der Mensch das Heil selbst aus eigener Kraft und auf Grund dieser Eigenthätigkeit verleiht ihm Gott seine Gnade. Das göttliche Vorherwissen bezieht sich also nicht auf ein von Gott verursachtes, sondern auf das vom Menschen selbst ausgehende und den Empfang der Heilsgnade und der Seligkeit bedingende Verhalten des Menschen. Sofort kann nun auch von einer Prädestination nur in der Weise die Rede sein, daß Gott diejenigen zur Gnade und Seligkeit vorherbestimmt, von welchen er den (selbsteigenen, natürlichen) Willensentschluß zu glauben, mit Hilfe der Gnade das Heil zu wirken und selig zu werden, vorausgesehen hat. Somit ist die Prädestination der auf Grund der Präscienz um das natürlich-sittliche Verhalten von Gott gefaßte Willensbeschluß, die Gnade, bezw. die ewige Glorie zu verleihen, also keineswegs die Vorherbestimmung des den Heilsempfang bedingenden

1) l. c. l. II c. 3.

Verhaltens, resp. die Vor- und Zubereitung der dazu notwendigen (übernatürlichen) Gnadenmittel. Im tiefsten und letzten Grund ist also die Vorherbestimmung doch nur bloßes Vorauswissen des menschlichen Verhaltens vor und zu der Gnade mit dem Beschluß, eben wegen der menschlichen Selbstentscheidung die Gnade zu erteilen — *praedestinatio propter praevisa merita naturalia*. Somit kennt unser Theologe keine Gnaden- oder Heilswahl [1]).

Diese Prädestinationslehre, wie sie sich aus den Prämissen der faustinischen Anthropologie — Leugnung der unbedingten Priorität und Gratuität der Gnade — von selbst ergibt, trägt Faustus in den bestimmtesten Worten vor. Wiederholt wendet er sich gegen diejenigen, welche aus dem Vorherwissen und der Vorherbestimmung Gottes eine Naturnotwendigkeit [2]) für menschliches Thun und Lassen ableiten zu müssen glauben. Aber beides sei gleich unrichtig, denn weder die Präscienz noch die Prädestination sei irgendwie von Einfluß auf die freien Willenshandlungen [3]), vielmehr seien beide wesentlich bedingt durch das freie Verhalten [4]) des Menschen.

1) Mit Recht konnte dagegen schon Aug. de praed. S. c. 25 sagen: Praedestinationis fidem nunquam ecclesia Christi non habuit.

2) naturalis nexus et lex fatalis (II, 6), originalis vel fatalis definitio (I, 12), fatalis constitutio (II, 7), necessitas peccandi (I, 18), specialis conditio (II, 3), inevitabilis naturae lex (I, 13), violentia (I, 11; II, 2); praefixa lex originis (II, 6); praefixa necessitas (II, 8).

3) l. c. l. II c. 2: praescientiam et praedestinationem Dei male intelligunt adstruentes, quod inde humanorum actuum causa nascatur.

4) ibid.: Sed dicis: praescientia et praedestinatio humanorum actuum atque meritorum praefigit et excitat causas. Non ita est, magis *de origine voluntatis humanae* genus praescien-

Die Präscienz Gottes als Folge seiner Allwissenheit beziehe sich allerdings auf die künftig geschehende Dinge, aber nur als Vorauskennen derselben, weil für Gott schon gegenwärtig, die Prädestination sodann als Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit sei nichts anderes als die Zuteilung des Verdienstes für menschliches Thun, sei es nun Lohn oder Strafe [1]). Die Vorherbestimmung Gottes ist also nicht die Ursache der menschlichen Handlungen, sondern erst eine Folge derselben, denn zuerst wird der Wandel geprüft und auf diese Prüfung folgt die Auswahl, die „Vorherbestimmung" zur Gnade und Glorie [2]). Das beweise auch die hl. Schrift an vielen Stellen. Warum anders wurden die Juden verworfen und die Heiden angenommen, als weil Gott je vorausgesehen hat, daß diese glauben, jene nicht glauben werden [3])? Und warum wurden von den verworfenen Juden doch viele selig, von den auserwählten Heiden

---

tiae derivatur . . . . *Deo praesciendi ingerit qualitatem libertas praesciti hominis et voluntas* . . . Generalis praescientia circa statum hominis qualitates et species praenoscendi de humani actus inspectione mutuatur.

1) ibid. c 3: *praescientia gerenda praenoscit, postmodum praedestinatio retribuenda describit. Illa praevidet merita, haec praeordinat praemia.* Praescientia ad potentiam, *praedestinatio ad justitiam pertinet.* Praescientia de alieno actu subsistit, praedestinatio autem *de judicio suo:* illa facinus manifestat, ista condemnat; illa testis, haec judex est (816).

2) l. c. c. 7: prius vita examinatur, et sic electio subsequitur . . . c. 10: justitiae est, ut non ante eligeret, quam probaret . . . quid ante emeritum laborem poscis, quae praeparata sunt post laborem (836).

3) l. c. c. 6: »Ex vocante« (Rom. 9, 12) quidem dictum, non tamen ad compellendos vel repellendos, sed *ad credituros et non credituros* dictum est (822).

aber viele verdammt? Ebendeshalb weil der gerechte Gott nicht nach einem ewigen Heilsratschluß auserwählt, sondern nach den Verdiensten der Menschen [1]). Aber auch in betreff Esaus und Jakob's (Röm. 9, 12) fand keine Vorherbestimmung, sondern nur eine Voraussicht und Vorhersage ihres Verhaltens gegenüber der Gnade statt [2]), wie es nachher durch das Leben selbst bestätigt wurde [3]). Jakob war der Typus des gläubigen Heidentums, Esau das Vorbild des ungläubigen Judenvolkes [4]). In his ergo duobus non naturae jura hominibus *praefiguntur*, sed de fide gentium et infidelitate Judaeorum justitiae statuta *narrantur* [5]). Ebensowenig sei sodann in den Worten des Apostels: »miserebor cui voluero« eine praedestinatio vel difinitio enthalten, vielmehr nur

---

1) ibid.: multi et de Judaeis reprobis eligantur, et de electis gentibus reprobantur, ut intelligas in utroque populo justum judicem non *decreta* observare, sed *merita*.

2) l. c.: Sed dicis: »Cum (Esau et Jacob) adhuc non egissent aliquid boni aut mali«, jam praefinitis partibus deputantur. Quid mirum si, quorum actus praevidit, eorum exitus praesignavit? Et ideo sicut eos cursum vivendi *pro arbitrio proprio disposituros* esse constabat, ita pro Dei potentia praenoscuntur, pro justitia praeordinantur, *hoc totum de eis praedicitur, non praefinitur* (823). Nam divina providentia sicut novit judicare de gestis, ita adhuc gerendis scit praejudicare. Nemo utique putet, quod fratribus nondum natis diversorum necessitas sit praefixa meritorum (822).

3) l. c.: causas vero, cur Jacob dilexerit Deus et Esau odio habuerit, evidenter historia expressit .... Apparuerunt plane in vita Jacob evidentes causae ....

4) ibid.: In Jacob fidelis populus describitur, in Esau incredulus designatur (823). ... In seniore (fratre) Judaei arrogantia reprobatur, in juniore *fides gentilis eligitur* (821).

5) l. c. (822).

die Voraussicht der zukünftigen Gerechtigkeit und Glaubensgeneigtheit (fides prompta)[1].

b) Wie es aber keine unbedingte Vorherbestimmung, keine schlechthinige Auserwählung zur Gnade und Glorie giebt, so giebt es noch weniger einen Ratschluß Gottes, ohne Rücksicht auf das Verhalten jemand zu verdammen. Culpa incredulitatis est causa perditionis[2], das ist der Tenor der faustinischen Prädestinationslehre. Die hl. Schrift spreche wohl von ein und derselben Masse, eadem massa, nicht von duae humani generis massae. Aber diese Eine Masse scheide sich in zwei durch die *pravitas studiorum* et *diversitas voluntatum*, daher *pro eorum qualitatibus, non pro impulsu Dei unusquisque aut contumeliae vas aut honoris efficitur*[3]. Es giebt sonach keine praedestinatio ad mortem, denn jeder konnte das Heil erlangen, der Getaufte wie der Heide, wenn er nur wollte[4], jeder geht also durch eigene Schuld verloren[5]. Zwar spricht die hl. Schrift von einer Verhärtung des Sünders, von einer Verstocktheit Pharaos, aber diese sind nicht von Gott bewirkt, sondern stammen allein aus der Willensentscheidung des Menschen[6]. Freilich geschieht

1) S. oben S. 622 A. 2.

2) l. c. c. 8 (829); 6; l. I c. 15.

3) l. c. l. I c. 13 (806). cfr. c. 12: statum hominis in diversa non pro constitutione Dei, sed pro arbitrii libertate posse versari (803). cfr. c. 16; 18.

4) ep. ad Luc: Anathema illi, qui dixerit illum, qui periit, non accepisse, ut salvus esse posset, id est, *de baptizato vel de illius aetatis pagano, qui credere potuit et noluit.* — de gr. et lib. arb. l. II c. 4: haereticus . . quia non credit oblatam fuisse copiam salutis his, qui in mortem delabuntur.

5) l. c. l. I c. 12; 13; l. II c. 4 (818).

6) ibid. c. 18; 19; l. II c. 1.

nichts in der Welt ohne Gott, aber mit und nach seinem Willen geschieht nur das Gute, das Böse wird von ihm bloß zugelassen [1]). Wenn überhaupt die einen ohne jede Rücksicht auf ihr Leben zur Seligkeit, die andern zur Verdammnis prädestiniert wären, so wäre dies nicht nur eine Ungerechtigkeit Gottes [2]), sondern es wäre auch kein Grund vorhanden gewesen, daß Christus Mensch geworden und für die Menschheit gestorben wäre [3]). Es ist aber jeder Irrtum in der Prädestinations- und Reprobationslehre leicht zu vermeiden, wenn man nur die causa praecedens recht bestimmt [4]). Wenn als Grund der Vorherbestimmung dort die von Gott vorausgesehene devotio humilis [5]), hier die vorhergewußte incredulitas et iniquitas [6]) bezeichnet wird, dann aufertur praefixae necessitatis invidia [7]).

Die Reprobation ist somit nach Faustus das auf Grund des Vorauswissens Gottes um menschliche Mißverdienste gefaßte Willensdekret, das Heil nicht zu verleihen, näherhin die Vorherbestimmung der Strafe für die Nachlässigkeit, den natürlich-möglichen Heilsanfang nicht gemacht, bezw. das erlangte Heil nicht bewahrt zu haben [8]).

1) ibid. l. II c. 2.

2) l. c. c. 10 (833); c. 4 (818).

3) l. c. l. I c. 16 (809).

4) l. c. l. II c. 7: in persuasione praedestinationis facile declinabitur error accedens, si interrogetur causa praecedens (826).

5) l. c. c. 4 (818).

6) ibid. c. 6 (823).

7) ibid. c. 8 (829).

8) cfr. l. c. l. II c. 4: de neglecta et perdita misericordia judicat Deus (818); cfr. l. I c. 15 (808).

Damit ist uns die Antwort gegeben auf unsere Frage, wie sich der allgemeine Heilswille Gottes wirksam erweise, allumfassend sei, obwohl nicht alle selig werden. Sie lautet: Gott will alle beseligen, aber er erwartet die Bethätigung ihrer natürlichen Freiheit, ohne diese herbeizuführen: *volentes enim redemit remunerator voluntatum* [1]).

Da indes bei den unmündigen Kindern eine Abhängigkeit der Distribution der Gnade und der Prädestination von der natürlichen Willensentscheidung nicht angenommen werden kann, macht sich Faustus selbst den Einwand: si praedestinatio non est, cur in parvulis alii baptizantur, alii sine baptismi sanctificatione rapiuntur [2])? Während die Schüler Augustins — wohl aus mündlichen Gesprächen und Disputationen mit den Massiliensern — berichten, die letzteren hätten die Prädestination, bezw. Reprobation der Kinder durch die göttliche Präscienz bedingt zukünftiger Verdienste, resp. Mißverdienste zu erklären versucht [3]), meint Faustus, man solle darüber schweigen, da auch die hl. Schrift darüber keine Auskunft gebe und die Untersuchung dieser Frage die Gefahr des größten Irrtums in sich berge [4]). Aber auch die unschuldigen Kinder von Bethlehem seien nicht ex sola Dei praedestinatione ihres glorreichen Martyriums teilhaftig ge-

1) l. c. l. I c. 16.

2) ibid. c. 14. cfr. c. 15: quodsi culpa incredulitatis causa est perditionis, quid de parvulis sentiemus?

3) *Prosp.* ep. ad Aug. n. 5. *Fulg.* de verit. praed. l. I n. 2; 7; 8; 15 (65, 603). — Cassian redet nicht davon.

4) l. c. Faustus nimmt hier offenbar Bezug auf Augustin, der gerade im Los der Kinder einen der besten Beweise für die Gratuität der Gnade und Prädestination zu finden glaubt.

worden, sed impietas inimici ordinavit eorum interfectionem[1]), also seien auch sie kein Beweis für die Prädestination.

Durchaus unrichtig aber, bemerkt Faustus weiter[2]), ist in betreff der Reprobation die Behauptung, daß diejenigen, welche nach (trotz) Empfang der Taufe verloren gehen, wegen der adamitischen Sünde, der durch das Bad der Widergeburt nicht getilgten Erbsünde reprobiert werden. Denn durch den giltigen Empfang der Taufe ist die Erbsünde getilgt, so daß selbst einem Häretiker, wenn er auf den Namen der Dreieinigkeit getauft ist, die Taufe nicht wieder gespendet werden darf[3]). Vielmehr ist zu sagen, die Getauften gehen (nur) deshalb verloren, weil sie mit der Gnade nicht mitwirken, nicht beharren wollen[4]).

1) l. c. l. II c. 3 (817).

2) ibid. l. I c. 15. cfr. c. 10 (797).

3) l. c.

4) l. c.: Rectius diceres, ideo eos periisse post baptismum, quia ad gratiae donum jungere noluerunt laboris officium (808). Auch hier greift F. auf Aug. zurück. Die Massilienser interpretierten Aug.'s Lehre dahin, daß in den Nichtprädestinierten die Taufe die Erbsünde nicht tilge. (Prosp. resp. ad Gall. c. 2; 3.) Auch jetzt noch herrscht vielfach diese Ansicht (Reuter, Aug. Stud. S. 86 f.; teilweise Oswald, l. c. S. 234. — Vgl. dagegen Weber, Kritische Geschichte des 9. Kap. des Römerbr. Würzb. 1889, S. 130, 134, 148). Allein abgesehen von der klaren Lehre der Schüler Aug's (*Prosp.* l. c. — resp. ad obj. Vinc. c. 13; 10; 11; 12; ad Gall. c. 7; *Fulg.* de ver. praed. l. I n. 31 (65, 619)) ist auch nach Augustin (*de corr. et gr. n. 9; 16.* cfr. de pecc. mer. et rem. l. II n. 26; ep. 184 n. 13; de don. persev. n. 35) nicht die wiederauflebende Erbsünde, sondern die Voraussicht der nach der Tilgung derselben begangenen persönlichen Sünden das Motiv für die Reprobation (der Getauften). Con. du. ep. Pelag. l. I c. 13 n. 26: Dicimus baptisma dare

Faustus von Riez lehrt somit einen schlechthin allgemeinen Heilswillen und in Folge davon eine bedingte, auf das Vorherwissen des menschlichen (natürlichen) Verhaltens vor und zu der Gnade sich gründende Prädestination d. h. eine Vorherbestimmung dessen, was der Mensch auf Grund seines von Gott nicht verursachten, sondern bloß vorhergesehenen Verhaltens verdient [1]).

Mit dieser Theorie von der Austeilung der Gnade steht der Bischof von Riez wie in voller Uebereinstimmung mit den Semipelagianern so auch in polarem Gegensatz zu Augustin.

Cassian spricht sich wiederholt für den unbedingten Heilswillen Gottes aus: voluntas Dei salus omnium est [2]), so daß alle, welche verloren gehen, gegen Gottes Willen das Heil verlieren [3]), und andererseits alle, welche nach dem Heil ernstlich streben, zur Gnade, bezw. Glorie gelangen, also propter praevisa merita naturalia prädestiniert seien.

In deutlichster Weise äußern sich Prosper und Hilarius [4]) über diese Lehre der Massilienser in ihren

omnium indulgentiam peccatorum et *auferre crimina* (cfr. Tertull. de bapt c. 5). Vgl. noch ep. 215 n. 1.

1) Faustus gebraucht auch praedestinatio in dem doppelten Sinne — Vorherbestimmung der Gnade oder Strafe — wiederholt, bes. vgl. I, 14; II, 7.

2) coll. 9 c. 20 (49, 793); coll. 13 c. 7; coll. 20, c. 8 (908; 1162). de instit. coen. l. 12 c. 14.

3) l. c. Vgl. Geffcken, hist. Semipelag. Gotting. 1826, S. 17 ff. Wiggers l. c. S. 121.

4) *Prosp.* ep. ad Aug. n. 4: qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quae deinceps per gratiam sit juvanda, mansuri sunt, praescisse Deum et eos praedestinasse in regnum

Briefen an Augustin zugleich mit der Bemerkung, daß gerade der partikularistische Heilswille und die absolute Vorherbestimmung einiger zum Leben mit Uebergehung der anderen, wie Augustin lehre, der eigentliche Herd ihrer Opposition gegen den Bischof von Hippo Regius sei. Wir haben schon [1]) bemerkt, daß Augustin auch die Annahme einer bedingten Prädestination *(post* praevisa merita *gratiae)* als zulässig anerkannte, aber entschieden hat er die (allerdings zuerst auch von ihm selbst vorgetragene [2]) semipelagianisch-faustinische Theorie zurückgewiesen, weil diese Vorherbestimmung zu einem bloßen Vorauswissen zusammenschrumpft (praed. post praevisa merita *naturae*).

Der Bischof von Riez wollte die von Augustin aufgestellte und von Lucidus bis zur Schroffheit des Ausdrucks gepreßte Lehre von der Vorherbestimmung durch die Annahme einer praedestinatio conditionata vermeiden, aber indem er die in der augustinischen Theorie liegenden Schwierigkeiten beseitigen wollte, fiel er selbst in Irrtum, indem er auf falschen Prämissen seinen Schluß aufbaute. Werden das initium fidei und die perseverantia (in fide et devotione), also die Anfangs- und Schlußglieder in der Kette der göttlichen Gnadenthätigkeit als opus humanum bestimmt und die menschliche Willensthätigkeit

suum, quos dignos futuros electione et de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit. — *Hil.* ep. ad Aug. n. 4: praedestinationem vel propositum ad id valere contendunt, ut eos praescierit et praedestinaverit eligere, qui fuerant credituri.

1) Heft 2, S. 290 f.

2) Vgl. *Noris*, vind. Aug. c. 3 § 7 (Mig. 47, 680 ff.); *Petav.* l. c. l. 9 c. 10 n. 4; *Maffei* l. c. l. 10 n. 5; Theo Quartalschr. 1853, 197. Baltzer, S. 28—36.

als das eigentliche (wenn auch nicht suffiziente und deshalb durch die Gnade zu unterstützende) Prinzip des Heiles bezeichnet, so ist durch eine solche Verschiebung der richtigen Reihenfolge der Heilsfaktoren der Gnadenbegriff zerstört [1]) und die Prädestinationslehre unwahr, weil sie auf den natürlichen Verdiensten des Menschen, anstatt auf den merita gratiae desselben basiert.

Mit Recht hat Faustus die menschliche Freiheit als wesentlichen Heilsfaktor gegenüber der Vorherbestimmung einiger zum Leben mit Uebergehung und Ausschluß der andern zu wahren gesucht, denn es ist schwer oder gar nicht mehr einzusehen, wie dabei die Freiheit unter der Wirksamkeit der Gnade gewahrt bleiben soll, — aber sein indifferentistischer Freiheitsbegriff — Leugnung der Möglichkeit der gratia praeveniens — ließ ihn die wahre Bedeutung der Freiheit im Anfang des Guten und für die Beharrlichkeit nicht erkennen. Mit Recht hat der Bischof von Riez den Heilsuniversalismus verteidigt, denn die Bestreitung der Universalität der Gnade involviert immerhin eine Ungleichheit in der Gnadenausteilung und in der Berufung auf Seite Gottes, ein gewisses Mißverhältnis zwischen göttlicher Gnade und Gerechtigkeit — aber sein falscher Naturalismus — Leugnung der Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade — hat die befriedigende Lösung des Problems verhindert. In beiden Punkten — allgemeiner Gnadenwille und alleinige Begründung (nicht: Wirkung [2]) des Heiles durch die Gnade — hätte Faustus Aufschluß erhalten

1) *Prosp.* ad Ruf. n. 12: quod quidem tam impium est negare, quam ipsi gratiae contraire.

2) Vgl. de vocat. gent. l. II c. 26.

in dem geistvollen Buch [1]) de vocat. gentium (a. 440 bis 460)!

Wir sind am Schluß unserer Untersuchung angelangt. Da wir den Bischof von Riez weder verteidigen noch anklagen wollten, haben wir bloß nach den Thatsachen, wie sie in seinen Schriften sich finden, uns eine richtige Erkenntnis seiner Anthropologie zu vermitteln gesucht. Gleichsam vor unseren Augen haben wir sein Lehrsystem erst aufgebaut und eben darin dürfte das geeignetste Mittel gefunden sein, sowohl das ganze Gefüge als auch die Bedeutung und den gegenseitigen Zusammenhang der einzelnen Teile uns zur Klarheit gebracht zu haben: das anthropologische Lehrsystem des Bischofs Faustus von Riez ist formell und materiell semipelagianisch, seine Schrift de grat. et lib. arb. die beste Apologie des Semipelagianismus. —

Anmerk. Ueber die vorgeblich pelagianische, bezw. semipelagianische Lehre der voraugustinischen Väter vgl. Kuhn, Theol. Quartalschr. 1853. — Duchesne stimmt in Bulletin critique n. 13, 1889 dem Resultat unserer historisch-kritischen Untersuchung der Anthropologie des Faustus (Heft 2, S. 287 ff.) vollkommen bei, ist aber der Ansicht, daß das decretum Gelasianum unächt sei. In der That sucht gegenüber der gründlichen Erörterung Credners (Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847, S. 148—290) und Thiels (Epistolae Roman. Pontif. genuinae 1868) im Anschluß an Langen (Geschichte der röm. Kirche, Bonn 1885, II, 191) Prof. Friedrich in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie (philos.-philol. u. histor. Klasse 1888 S. 54 ff.) — gegen seine

1) Der Verfasser ist weder Prosper noch Leo I. (vgl. Perthel, Papst Leos I. Leben und Lehren, S. 127—134). Die Anonymität ist sicher deshalb gewählt, um auch jeden Verdacht der Parteistellung zu verhindern.

frühere Ansicht (s. Heft 2, 307) — die Unächtheit des Dekretes darzuthun. Das Dokument enthält nämlich die bestimmteste Lehre vom Primat Roms. Friedrich will es als eine Privatarbeit aus der Zeit nicht lange nach Gelasius-Hormisdas (c. 533) bezeichnen. Der Verfasser wird auf die Frage zurückkommen. —

4.

Die Etymologie des Namens ‚Esau'.

Von J. K. Zenner, S. J. in Portico.

Gen. 25, 25 (nach dem Hebräischen) ist es neuerdings gebräuchlich geworden, so aufzufassen, daß in der ersten Vershälfte (ויצא הראשון אדמוני) auf den Namen Edom angespielt resp. eine Erklärung desselben gegeben werde, während die zweite Hälfte den Namen Esau erklären soll. Da nun der Name Edom in v. 30 erklärt und zwar nicht daraus, daß Esau rötlich war, sondern ein „Rötliches" aß, so bietet in der angedeuteten Auffassung dasselbe Kapitel zwei sich widersprechende Erklärungen desselben Namens und damit sieht man einen unwidersprechlichen Beweis geliefert daß v. 25 aus einer andern Quelle ist als v. 30.

Wenn man zu v. 25 bemerken wollte, für eine einfache unbefangene Auffassung des Verses erscheine es viel natürlicher, daß der ganze Vers der Erklärung des Namens Esau gelte, so erklären die Verteidiger dieser kritischen Kombinationen das geradezu für unmöglich und beweisen diese Unmöglichkeit aus der allerdings mit einiger Reserve vorgetragenen, unseres Erachtens vollständig verunglückten Etymologie des Namens ‚Esau'.

„Esau“ soll zusammenhängen mit arab. ʿaṯija, wovon ʿaʿṯa dichtbehaart, also „den Behaarten, Rauhen“ bezeichnen. Wenn dies wirklich ausgemacht wäre, so könnten sich die Worte „und darum nannte man ihn Esau“ nur auf כֻּלּוֹ כאדרת שׂער beziehen und das Fundament für weitere kritische Kombinationen wäre gesichert.

Abgesehen von unserm Texte hat es aber mit dieser Etymologie noch andere Schwierigkeiten. Gesenius (10. Aufl.) weist selbst darauf hin, wenn er unter II עשׂה bemerkt, man stelle das arab. Wort ʿaṯija mit עֵשָׂו zusammen „obschon sonst nirgends hebr. שׂ arabischem ṯ entspricht“. Dieser Umstand fällt um so gewichtiger in die Wagschale, je mehr man — wie das neuerdings mit Recht geschehen ist — die Gesetzmäßigkeiten betont, welche den Wechsel der Sibilanten in den verschiedenen semitischen Sprachen beherrschen. Wir schlagen deshalb eine neue Etymologie vor, die den anerkannten Lautgesetzen, wie dem Kontexte unseres Verses aufs vollkommenste gerecht wird. Im Arabischen bedeutet ʿâsa (aus ʿajasa) V. Conj. (taʿajjasa) nach P. Belot »être fauve, gris«. Lane gibt als Bedeutung des von der gleichen Wurzel abgeleiteten ʿajasun »whiteness in a camel mixed with some what of the red »*šuqrathun*« i. e. a reddis whiteness. Ein Kamel, das diese hellrötliche, fuchsige Behaarung hat, heißt ʾaʿjasun, pl. ʿaisun. Von diesem Verbum abgeleitet weist der am Ende von v. 25 stehende Name Esau auf das Behaartsein mit fuchsigrotem Haar hin, er schließt also vollkommen die beiden Eigentümlichkeiten in sich, die in dem Verse hervorgehoben sind. Von roten Haaren verstehen auch Gesenius-Knobel und A. das

ארמוני in unserm Verse und arab. Schriftsteller leiten von Esau gerade die rothaarigen Orientalen ab [1]).

Neben Edom = Esau erscheint dessen Bruder Jakob = Israel gleichfalls unter zwei Namen. Der Name Israel ist mit Rücksicht auf das Verhalten der Zischlaute im Hebräischen und Arabischen als Lehnwort der zweiten Periode bestimmt worden [2]). Ganz dasselbe Verhalten zeigt der Name Esau. Er wird mithin gleichfalls als Lehnwort zu bezeichnen sein. Die Doppelnamen wären somit zunächst so zu unterscheiden, daß jedesmal neben einem ächt hebräischen ein dem Süd-semitischen entlehnter Name steht. Vielleicht ist damit ein neuer Anhaltspunkt gefunden zu einer Erklärung der **doppelten** Benennung, deren letzte Ursache zur Zeit der Abfassung von Gen. 25 schon dunkel geworden sein mochte.

---

1) Nach unserer Etymologie wäre das ו am Ende einfach Endung — eine Erscheinung, die sich namentlich in den sinaitischen Inschriften häufig findet. **In diesem Betreff** wenigstens stimmen wir vollständig mit Dr. Sprenger's Versuch zur Erklärung des Namens Esau überein. Vgl. Z. D. M. G. XVII, 373.

2) D. H. Müller, Zur Geschichte der semitischen Zischlaute, Wien 1888.

II.

Rezensionen.

1.

Bilder des Lebens aus christlicher Geschichte. Von Mrs. **Rundle-Charles**, Verfasserin der „Chronik der Familie Schönberg-Cotta", „Gegen den Strom" rc. Uebersetzt von Elisabeth Klee. A. Schmidts Verlag in Anklam 1889.

Schon der Titel dieses Buches ist irreführend; und daß nicht das ganze Buch irreführend genannt werden kann, davon liegt der Grund nicht an der Verfasserin, sondern darin, daß Inhalt und Tendenz desselben für ernster denkende und forschende Protestanten wie für Katholiken längst den Charakter des Neuen und Originalen verloren hat.

Die Schrift ist eine böse Frucht aus der Saat der „historischen Romane" eines Ebers, Dahn, Taylor u. A. Im belletristischen Gewande erhalten wir anstatt wirklicher aus den Dokumenten geschöpfter Sittenschilderungen aus verschiedenen Jahrhunderten christlicher Geschichte lediglich Erzeugnisse einer pietistisch-bibelgläubigen Phantasie; das beste daran, schriftstellerisch gesprochen, ist allenfalls das die Oertlichkeit zeichnende Landschaftskolorit und eine

warme Klangfarbe. Oben wo es über die Kunst der Belletristik hinaus geht in das Gebiet der Theologie und der Geschichte, da verlassen die Verfasserin alle guten Geister.

Wir können das Buch darum nicht wissenschaftlich nehmen, und wenn wir es dennoch hier zur Anzeige bringen, so ist es um seiner symptomatischen Bedeutung willen.

Daß eine wissenschaftliche Erörterung der Streitpunkte zwischen katholischer und protestantischer Heils- und Sittenlehre noch lange nicht soweit gediehen ist, um zu einer gerechten und billigen Auffassung des jeweiligen Gegners und seiner Ueberzeugung zu führen, ist uns hinlänglich gegenwärtig. Die Jünger der verschiedenen Bekenntnisse lesen schon die Texte der geschichtlichen Urkunden verschieden, legen sie verschieden aus, legen ihnen verschiedenes unter, lesen verschiedenes zwischen den Zeilen. Und daß einem in protestantischer Lehre und Uebung aufgewachsenen Forscher manche Erscheinung im Leben der alten wie der späteren Gläubigen schwer verständlich bleibt, daß man an der Erdengestalt, in der auch die Kirche Gottes hienieden noch, wie einstens ihr Herr und Meister, einhergeht, Mängel findet und Anstoß nimmt, daß das sittliche Leben im Kleinen und im Großen hinter den idealen Forderungen der evangelischen Lehre zurückbleibt, daß das Christentum nicht überall in Stadt und Land den alten Sauerteig von jüdischen und heidnischen Erinnerungen völlig auszufegen vermocht hat, daß wir eben deshalb es an wissenschaftlicher und sittlicher Aufklärungsarbeit nie dürfen fehlen lassen, das sollte man sich gegenseitig zugestehen.

Aber wenn man sich den Anschein gibt, Geschichtsbilder zu schreiben, und wenn man dann ein paar abgerissene Fäden aus dem Reichtum der Geschichte und der Litteratur dazu benützt, um reine Phantasiegespinste daran anzuknüpfen, und wenn man aus solcher unwahren Darstellung eine theologische Streitschrift macht, so sind dies nicht mehr „Bilder des Lebens", sondern Einbildungen, gegen die wir Verwahrung einlegen müssen. Wer es freilich so oberflächlich nimmt, wie die Verfasserin, mit den Zeugnissen der alten Geschichte und den alten christlichen Sitten, von dem ist auch nicht zu erwarten, daß er über katholische Lehre und Sitte sich aus den rechten Quellen unterrichte; wir sind das gewöhnt, daß man an den authentischen und wissenschaftlichen Darstellungen unsrer Lehre einfach vorübergeht und sich an Aeußerlichkeiten häugt, in denen wir nie das Wesen der Sache erblickt haben oder die wir gerade im Namen der Kirche ablehnen und bekämpfen. Aber dann möge man wenigstens den durch solche Arbeiten erlangten Schriftstellerruhm nicht zu hoch anschlagen! Fremde Mängel beobachten, Satiren schreiben über seine Zeitgenossen, aber mit historischer Fiktion — das mögen Männer wie Wieland thun; wer sich aber den Schein sittlichen Ernstes gibt und im Brustton biblischen Prädikantentums redet, der muß gerecht und ehrlich sein auch gegen den Widersacher, und dann würde sich wohl auch einmal herausstellen, daß Jeder vor der eigenen Thüre zu kehren hätte.

Ganz besonders fällt uns ein Geist der Unfreiheit auf, der an die Menschen der verschiedenen Jahrhunderte und Länder den kurzen Maßstab des eigenen Konventikels anlegt und nicht anerkennen will, daß man es einem

Christenmenschen füglich frei geben könnte, ob er in der Stadt oder in der Wüste, in der Welt oder im Kloster Gott dienen wolle. Es ist nicht ein Geist evangelischer Freiheit, wenn man an den Thaten und Werken hervorragender geschichtlicher Personen und Institute nur die Gebrechen erblickt, und nicht auch das Große und Providenzielle zu würdigen weiß, das sie für uns haben. Das Christentum, welches die antike Welt überwunden hat und die Grundmauer der europäischen Kultur geworden ist, ist nicht jene Religion, welche in der Zeit der Kirchenväter von Vigilantius und im Mittelalter von den Waldensern repräsentiert wird. Wer „Bilder des Lebens“ aus der christlichen Geschichte zeichnen will, der muß wohl oder übel das Leben an den heiligen Männern und Frauen studieren, welche seit den Zeiten der Apostel den wirklichen Geist des Christentums in sich ausgeprägt haben, jeder in seiner Art, nach dem Maße seiner persönlichen Gaben und Kräfte, aber getragen von großen weltbewegenden christlichen Gedanken und emporgehoben durch Gottes Geist und Gnade, so daß in ihnen sich bewahrheitet, daß es der Gaben vielerlei sind, jedoch derselbe Geist (I Kor. 12, 4 ff.).

Die geringe Fähigkeit der Verfasserin, sich in fremde Weltverhältnisse hineinzudenken und die geschichtlichen Erscheinungen ohne Vorurteil an sich herantreten zu lassen, beeinträchtigt ihr Werk selbst da, wo wir sonst gerne die Meisterschaft der Schilderung und eine gewisse Tiefe des Gemütes anerkennen möchten, z. B. in der wirklich ergreifenden Partie über Leben und Wirken des hl. Chrysostomus.

Linsenmann.

2.

Exhorten zunächst für die studierende Jugend auf die Sonn- und Festtage des Schuljahres, bearbeitet von **David Mark** Professor am Vincentinum in Brixen I Bd. (IV, 363) II Bd. (IV, 378) Brixen, Wagner 1886/88.

Wer für die Jugend arbeitet, verdient unsern Dank; wer sich aber um die wissenschaftliche oder religiöse Ausbildung der theologischen Jugend verdient macht, ist zweifacher Anerkennung würdig. Darum wollen wir es nicht unterlassen, auch in dieser Zeitschrift noch des oben bezeichneten Werkes zu gedenken, obgleich es schon in verschiedenen andern Fachblättern Besprechung und Belobigung erfahren hat, umsomehr da wir glauben allen Mitarbeitern auf dem Felde der kirchlichen Erziehung und in der Verkündigung der Heilswahrheiten es warm empfehlen zu können. Die Hoffnung mit den beiden ersten Bänden gleich einen versprochenen weitern zur Anzeige bringen zu dürfen, hat das späte Erscheinen unserer Rezension verursacht.

Wenn nach den Regeln der geistlichen Beredsamkeit jede Predigt höheren oder niederen Stiles auf den Grundsatz angelegt und ausgearbeitet sein soll, daß das Vorzutragende dem Verstande klar und überzeugend, dem Gefühls- und Begehrungsvermögen annehmbar d. i. als wünschenswert, möglich oder notwendig angeboten werde, daß dabei die Individualität des Publikums wie der höchste Zweck jeder Erbauungsrede nicht außer acht gelassen werde und all das geschehe in einer Weise, welche der Würde des Gegenstandes entsprechend ja geeignet ist diese recht ins Licht treten zu lassen, so kann man

sagen, daß die Mark'schen Exhorten diesen Anforderungen im allgemeinen wohl entsprechen. Auf dem ruhigen Gange einer schlichten logischen Darstellung, in welche die einzelnen Gedanken zwanglos eingegliedert sind, tritt der Prediger an seine Zuhörer heran und verbreitet sich vor diesen über seine Gegenstände durchgängig (einzelne Ausnahmen sind verschwindend wie z. B. I, 110. 241; II, 260) mit einer Bestimmtheit in den Begriffen und einer theologischen Erudition, wie solches eben vor Studierenden und Kandidaten des geistlichen Lehrstandes besonders notwendig ist. Die Sprache der Mark'schen Exhorten verrät freilich nicht viel Schwung, ist aber auch frei von Phrasen und Floskeln und jeglicher Ueberschwänglichkeit, wirkt durch ihre edle Einfalt und, weil sie aus dem Herzen kommt, dringt sie auch wieder zum Herzen. Wir verkennen den hohen Wert einer schönen ja künstlerischen Darstellung im Predigtamte nicht, im Gegenteil glauben wir, daß eben in religiösen Vorträgen vor Studierenden und Seminaristen auch nach dieser Richtung das Bestmögliche angestrebt werden müsse, damit in solchem Gewande die heil. Wahrheiten dem jugendlichen Geiste als ebenso wichtig und bedeutungsvoll, ja als viel wertvoller erscheinen, denn viele wissenschaftlichen Dinge, die durch ihre klassische Form oft zu einseitig und mächtig auf die Herzen wirken. Will man unsere Exhorten um des relativen Mangels der Sprache willen hinter andere gleichzeitigen Erscheinungen auf dem Gebiete der homiletischen Pädagogik zurückstellen [1]),

1) Wir haben zunächst die Erbauungsreden für die studierende Jugend von W. F. Peucker im Auge, welche um dieselbe Zeit in neuer Folge herausgegeben worden sind bei Rauch in Insbruck.

so mag man dazu eine Berechtigung haben; indessen wissen wir, daß nicht die schönen Worte und die künstlerisch zusammengesetzten Gedanken der Predigt zur durchschlagenden Wirkung verhelfen, daß sehr vieles und das meiste von der Persönlichkeit und dem begeisterten Vortrage des Redners abhängt, der im stande ist auch in die schlichtesten Worte und Wendungen Geist und Leben zu legen. Als besonderes Verdienst möchten wir Mark anrechnen die Auswahl seiner Themate, die Anordnung dieser unter sich und ihre Anpassung an die Perikopen. — Was das letztere anlangt, so wird leider dies nicht mehr allwärts als ein Lob für ein Predigtwerk anerkannt; viel zu häufig und viel zu leicht setzt man sich über die kirchliche Regel hinweg, daß im Anschluß an das Evangelium gepredigt werde; man will darin eine Beeinträchtigung der einer zeitgemäßen Verwaltung des Predigtamtes nötigen Freiheit finden; es sei zu langweilig Jahr aus und Jahr ein und durch verschiedene Jahre hindurch im Sinne des Evangeliums zu predigen, und so manch' anderes hört man sagen. Wir haben hier darüber nicht zu rechten und nicht zu richten, aber für Homileten, die in ihrer religiösen Unterweisung der theologischen Jugend dieser von selbst mehr oder weniger zugleich zum Vorbild werden der eigenen spätern Predigtweise, muß es dringend geraten erscheinen, die kirchliche Praxis zu beobachten. Will diese nicht etwa die wichtige Wahrheit zum Ausdruck bringen, daß für unser Streben der

---

Der Ton dieser ist großartiger, der Gesichtskreis weiter, neben der Schrift sind besonders auch die Klassiker verwertet, mitunter freilich höchst zweifelhafte —; aber die einzelnen Vorträge sind homiletisch zu wenig durchgearbeitet.

christlichen Vollendung immer näher zu kommen, ein Streben, das wir um der menschlichen Schwachheit willen mit jedem neuen Kirchenjahre aufs neue uns angelegen sein lassen sollen, es keinen andern Weg gebe, als den guten alten Weg der evangelischen Lehre, und ist es nicht von großem Wert, daß eben die theologische Jugend frühzeitig und nachhaltig genug auf diesen Weg gewiesen werde? — In der Auswahl der Themate und ihrer Anordnung zeigt sich der erfahrene Erzieher und der wohlwollende Freund der jugendlichen Herzen. Mark hat sich einen Plan gemacht, nach dem er seine homiletische Jahresaufgabe lösen will, und mit Geschick hat er je die grundlegenden Betrachtungen ausgewählt: da handelt z. B. das einmal die 1. Exhorte von der gewissenhaften Ausnützung der Zeit und die darauf folgenden nennen die tiefsten Beweggründe hiefür — die Liebe Gottes, die Mittel in diesem Streben — Sakramentsempfang, Gottesdienst und Gotteshaus, Gebet, Versöhnlichkeit gegen einander, die Vorbilder — Heiligenverehrung, Nachahmung Mariens u. s. f.; im 2. Jahrgang bespricht er zuerst die Berufspflicht des christlichen Studenten und nennt diese Gottesfurcht, Zucht und Fleiß, sodann empfiehlt er die für ein gemeinsames Leben und Streben so notwendige Nächstenliebe, feuert an durch Hinweis auf den Wert der Gnade, der menschlichen Seele, empfiehlt weiter den Glauben, die Liebe zum Gotteshaus u. s. w.

Im Laufe eines Jahres kommen die wichtigsten Punkte aus der Glaubens- und Sittenlehre und aus dem kirchlichen Leben zum Vortrag, aber immer so wie es dem Schüler der christlichen Wissenschaft am nächsten liegt und am notwendigsten ist. Daß er es nicht unterlassen

hat auf Punkte aufmerksam zu machen, die in andern derartigen Büchern gerne umgangen sind, sei es daß man sie für selbstverständlich oder für zu untergeordnet betrachte, die aber eben für das höhere Geistesleben, das im auserwählten Jüngling frühe gepflegt werden muß, von großem Vorteil sein können und sind, wie z. B. die würdige Ausnützung des Namens Jesu I, 140, die Verehrung des hl. Kreuzes und Kreuzeszeichen II, 333, die Liebe zum Kreuzweg I, 189 und 219, das Verständnis der Andacht zum hl. Geiste I, 303 — dafür wird ihm jeder christliche Erzieher dankbar sein. Mit besonderem Ernste sind behandelt die Exhorten über die Menschenfurcht I, 88, Lüge I, 96, Gehorsam I, 132, Vernachlässigung der hl. Sakramente I, 147, die Vermeidung der innern Sünde I, 168, Zurechtweisung und ihre Annahme I, 271, Aergernis I, 294, Dankbarkeit I, 352, Unzucht II, 160, Versuchung II, 206, Rückfall II, 268 ff., Reinigkeit II, 317. Mit klugem Takte hat Mark von der argumentatio ad hominem Gebrauch gemacht und das Ehrgefühl seiner Zöglinge aufgerufen, so namentlich in den Vorträgen über die Versöhnlichkeit I, 37, über die Nachfolge der Heiligen I, 45, über die Verbindung mit Jesus I, 154, über den Wert der Seele II, 49. Auch das wollen wir als einen Vorzug der vorliegenden Exhorten verzeichnen, daß darin über die besprochenen Punkte ja nicht alles gesagt ist, was gesagt werden könnte, aber gesagt ist in einer Weise, welche zum Weiterforschen und Meditieren von selbst hinleitet; wie wichtig dies ist für die Jugend und besonders für die Bildung der künftigen Prediger liegt auf der Hand. Es seien aus den zwei gehaltvollen Bänden nur noch einige Gedanken hervorgehoben, die uns zeigen können,

wie praktisch Mark in seinen Vorträgen vorzugehen weiß. Indem er den Gehorsam, den Jesus 30 J. lang im Hause seiner Eltern diesen gegenüber übte, bespricht, zeichnet er das unverständige Verlangen der jungen Welt, in ihrer Entwicklung und Ausbildung frei von den einengenden Schranken eines Institutes sich selbst Leiter sein zu dürfen und sagt: „daß ein Jüngling, der nicht unter dem Gehorsam steht, sondern den Stürmen und Gefahren der Welt ausgesetzt ist, einen edeln und festen Charakter gewinne ist möglich, aber höchst unwahrscheinlich. Jesus die ewige Wahrheit und Weisheit zeigt uns durch das Beispiel, daß der normale und sichere Weg zu einem fleckenlosen und festen Charakter der Gehorsam sei; denn nicht als ob er selbst einer Leitung bedurft hätte, sondern nur um uns ein Beispiel zu geben, blieb er durch die ganze Lebensperiode, in welcher der menschliche Charakter Form uud Festigkeit erlangt, unter dem Gehorsam gegen seine Mutter," I, 138. In einer Exhorte auf das Fest des hl. Joseph (II, 123) bespricht M. die Arbeit des Christen, warum und wie dieser arbeiten solle, und macht seine Zuhörer auf einen Irrtum aufmerksam, der nur zu gerne im Herzen des studierenden Jünglings sich einschleiche. „In deinem gegenwärtigen Berufe mußt du nach vielen Kenntnissen ringen, welche du im künftigen Lebensstande nicht zu benötigen glaubst und deshalb mehr oder weniger zu vernachlässigen geneigt bist. Freund! gesetzt auch daß du dich hierin nicht täuschest, ist ein solches Verfahren doch niemals nach dem Geiste Jesu. Sieh nur auf sein eigenes Beispiel! Stand denn das Handwerk eines Zimmermanns ... mit dem Erlösungswerke im notwendigen Zusammenhang?" Der Herr oblag solcher

Beschäftigung in der Hütte eines Handwerkers, um dem himmlischen Vater sowie Mariä und Joseph seinen freudigsten Gehorsam zu erweisen. Um die Kunst des Gehorsams zu lernen sind noch so viele Uebungen und Beschäftigungen, welche ein Institutsleben mit sich bringt, keineswegs wertlos. Es sind gewiß ganz treffende Bemerkungen, wenn M. in einer Predigt über die Notwendigkeit des Glaubens seinen Zöglingen auseinandersetzt, daß, wenn das Glauben selbst im Gebiet des rein natürlichen Wissens den Unterricht allein ermögliche, ein fester kindlicher Glaube für das Reich des Uebernatürlichen unbedingt notwendig, dem Studierenden zugleich ein Prüfstein der Wahrheit ein Hort der Sittlichkeit und eine Triebfeder der Arbeitsamkeit sei II, S. 35 ff.; ebenso wenn er in einer Aufmunterung über die Anhörung des Wortes Gottes seinen Zuhörern die falsche Meinung benehmen will, als ob für sie, die in der Glaubens- und Sittenlehre wissenschaftlich unterrichtet wären und Anregung zum Guten aus Erbauungsbüchern nehmen könnten, die Pflicht gegenüber der Predigt ziemlich bedeutungslos sei (I, 185). Gar praktisch scheinen mir die Mahnungen zu sein, die er im Anschluß an das Evangelium des 4. Sonntags im Advent über die Beseitigung der gewöhnlichen Fehler im Institutsleben (II, S. 112 ff.) und am Sonntag Septuagesimä über die Fürsorge für die eigene Seele zu geben weiß (I, 175). Die meisten Abschlüsse seiner Ermahnungen sind gediegene Applikationen aus den vorgetragenen Wahrheiten auf die Lebensverhältnisse der Zuhörer; die Konsequenzen werden in überzeugender Weise gezogen, Hindernisse und Gegenmittel namhaft gemacht und treffend wird zu spezifizierten Vorsätzen aufgefordert.

Unter den Wünschen, die wir für eine Verbesserung des vorliegenden Werkes hegen, möchten wir 3 namhaft machen. Ist auch die theologische Korrektheit desselben im einzelnen und ganzen anzuerkennen, da und dort namentlich in geschichtlichen liturgischen und apologetischen Dingen ließe sich eine größere Bestimmtheit wohl noch erzielen. Schon im Entwurf für den mündlichen Vortrag ist äußerste Genauigkeit anzuwenden, noch mehr für Drucklegung solcher. Unsere Zuhörer werden durch ihren Beruf dazu angeleitet, was wir sagen und schreiben mit dem zu vergleichen, was sie anderwärts hören und lesen; so sie einmal Grund finden an den Erörterungen ihrer Erzieher zu zweifeln, wird das nicht bloß für den einzelnen Fall sondern für weiter von kritischer Bedeutung. Fürs 2. gestehen wir gleichfalls gerne, daß M. wie billig auf die Väter Rücksicht genommen hat; eine reichhaltigere Verwendung der Väterlehre und noch größere Sorgfalt in der Citation der entlehnten Stellen würde solchen theologischen Erbauungsreden gut anstehen. Die herrlichen Darstellungen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre bei den Vätern bildeten stets die geistige Nahrung der großen Jahrhunderte, und Verehrung für die „Väter" unseren geistlichen Söhnen anzuempfehlen gehört heutzutage gewiß zu den berechtigsten Bestrebungen der Erzieher. Mehr vom ästhetischen oder pädagogischen als homiletischen Standpunkt aus möchten wir endlich zur Erwägung geben, ob es gut sei von einer Kloake des Herzens zu reden (I, 26) die Heiligkeit, nach der wir streben sollen, mit Pilzen zu vergleichen (I. 47), II Reg. 6, 20 in einer öffentlichen Predigt für Studierende aufzuführen, einer

Abhandlung über die Wirkung der Sünde als Text Matth. 13, 32 vorzusetzen u. s. w.

Möge das Werk, das auch schön ausgestattet und durch seine Marginalskizzen für den Gebrauch sehr handlich gemacht ist, recht viele verständige Nützer und für seine herrlichen Lehren viele offene Jünglingsherzen finden.

Tübingen im August 1889. Konv.D. Ege.

3.

Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Von Dr. **Fr. A. B. Nitzsch**, ord. Prof. der Theol. in Kiel. I. Hälfte. Freiburg 1889. Akademische Verlagsbuchhandlung v. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XII u. 211 S.

Vorstehendes Lehrbuch bildet einen Teil der Sammlung theologischer Lehrbücher, von denen bis jetzt die Dogmengeschichte von Harnack, 2 Bände, die Einleitung in das N. T. von Holtzmann, das Lehrbuch der Religionsgeschichte von de la Saussaye und der erste Band der Kirchengeschichte von Möller erschienen sind. Wie diese Autoren hat auch der H. Verf. vor allem den Zweck verfolgt, die Leser in den gegenwärtigen Stand der Fragen einzuführen, und deshalb die neuesten Streiter auf der theologischen Arena am ausführlichsten zu Worte kommen lassen. Unter diesen sind vorwiegend die freieren protestantischen Dogmatiker und Religionsphilosophen zu verstehen, die orthodoxen wurden, von der geschichtlichen Darstellung abgesehen, weniger berücksichtigt, die katholische Litteratur ist durch den Zweck des Buches ausgeschlossen, von der vorreformatorischen Theologie sind nur wenige, Augustin, Alb. Magnus, Thomas beim Wunderbegriff

erwähnt. Infolge davon ist auch nur selten und nebenbei eine konfessionelle Polemik zu bemerken, so daß der katholische Leser von anderem unbehelligt hier eine anschauliche Uebersicht über die neuesten dogmatischen Verhandlungen innerhalb der protestantischen Theologie gewinnen kann.

Dazu kommt, daß der H. Verf. in diesem Bande die dogmatische Prinzipienlehre behandelt, d. h. die Grundfragen, welche man sonst in der Fundamentaltheologie oder allgemeinen Dogmatik zu behandeln pflegt. Da er ein Kapitel über die hl. Schrift und über den Protestantismus für den zweiten Band zurückgelegt hat, so kommen in diesem Bande nur die dem Christentum aller Konfessionen gemeinsamen Fragen, namentlich die „brennendsten" Fragen über das Wesen der Religion und das Wesen des Christentums zur Darstellung. Nach einer Einleitung, welche die Vorfragen und den Fundamentalsatz: „Jesus Christus ist durch Verwirklichung (oder Aufrichtung, Dan. 2, 44) des Reiches Gottes in der Menschheit der bleibende Mittler des Heiles derselben geworden" (S. 40) enthält, wird im ersten Abschnitt „die allgemeine Idee der Verknüpfung des menschlichen Heils mit der Gottesherrschaft oder die Lehre von der Religion", im zweiten „die biblische Idee des Reiches Gottes oder die Lehre vom Christentum" dargestellt.

In der Erklärung der Entstehung der Religion weist der Verf. ebenso die Ableitung derselben aus bloßer Illusion wie die Ableitung aus einer schöpferischen That Gottes mit Ausschließung aller anthropologischen Motive zurück. Nach einer eingehenden Kritik der theoretischen, ästhetischen, praktischen Deutung gelangt er,

nicht ohne manche bei solcher Einteilung fast unvermeidlichen Wiederholungen, zu der „richtigen Ansicht vom Ursprung und Wesen der Religion". Etymologisch leitet er religio von dem nicht gebräuchlichen Stamme ligere = sehen ab, so daß sie etwa = respectus wäre. Sachlich genügt ihm für das Wesen der Religion weder die theoretische, noch die moralistische, noch die eudämonistische, noch die ästhetische Deutung. Vielmehr findet er, indem er streng zwischen dem Glauben und der philosophischen Erkenntnis unterscheidet, die Wurzel der Religion in einem praktischen Bedürfnisse und zwar in dem praktischen Interesse an der persönlichen Selbstbehauptung, der Befriedigung des aus der hohen Bestimmung des Menschen als geistigen und sittlichen Wesens entspringenden persönlichen Lebenstriebes und Heilsbedürfnisses (S. 99). Wie er hiefür die Ergebnisse der Religionsgeschichte geltend machen kann, so hat er diese auch für sich, indem er die Priorität der objektiven Religion annimmt und die Behauptung einer natürlichen Religion entschieden abweist, ohne die Bedeutung einer theologia naturalis zu verkennen. Doch scheint mir die Verwerfung einer Uroffenbarung damit im Widerspruch zu stehen. Denn wird besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß es nur positive Religionen gebe, weil jeder Mensch in eine Gemeinschaft gleichsam hineingeboren werde, so muß für den Anfang eine andere Gemeinschaft als die zwischen Adam und Eva, die Gemeinschaft mit Gott angenommen werden. Scheut man sich, das Urdatum der Offenbarung in die Anfänge des menschlichen Geschlechts zu verlegen, so muß man auch die natürliche Religion zugeben. Denn die Annahme der ursprünglichen Ausrüstung des Menschen für die

Religion durch den Schöpfer wird dann von den Illusionisten und Anthropologisten leicht für ihre Zwecke verwendet. Der Verf. hat sich einerseits von Schleiermacher und andererseits von der modernen Bibelkritik etwas zu stark beeinflussen lassen.

Letzteres zeigt sich noch mehr in der Theorie der Offenbarung, obwohl das ernste Streben nach positiven Resultaten anzuerkennen ist und die Ausführungen über die Möglichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung und über das Wunder den Leser wohlthuend berühren. Bei der dogmatischen Behandlung des Wunders, welche meines Er. mit Unrecht von der Kritik getrennt worden ist, wird durch die Unterscheidung zwischen religiösem und metaphysischem Wunder manche Schwierigkeit zum voraus beseitigt. Der Wunderbegriff ist dem des hl. Augustin's analog und im wesentlichen richtig, nur ist die von den Apologeten häufig benützte Analogie der Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte zu streng beurteilt. Freilich kommt diese nicht über die Natur hinaus, aber wirkt Gott nicht auch durch die Natur? Beim historischen Beweis der Wunder macht der Verf. der mythologischen Deutung eine bedenkliche Konzession (S. 188). Die ersten Kapitel der Genesis gelten ihm kaum als Geschichte, so daß seine Urreligion, welche nach Schelling als eine Mischung von Theismus und Polytheismus erscheint, ziemlich mager ausfällt. Auch für die Auffassung der Person Christi wäre größere Entschiedenheit zu wünschen, aber im ganzen ist anzuerkennen, daß die Darstellung von einem gläubigen Hauche durchweht und eine Vermittlung zwischen Glauben und Wissen ernstlich angestrebt wird.

Schanz.

4.

Kurzgefaßte christliche Symbolik. Die kirchlichen Symbole und ihre Lehre nebst den Lehren der wichtigsten Sekten übersichtlich zusammengestellt von Dr. **G. A. Gumlich**, Prof. am Friedrichs-Gymnasium zu Berlin. 2. A. Berlin 1889. Verlag v. A. Haack. 75 S.

Der H. Verf. giebt als Veranlassung seiner Arbeit in der Vorrede zur ersten Auflage an: „Zu einer Zeit, in welcher kirchliche Fragen weite Kreise bewegen, da der alte Streit zwischen Staat und Kirche, zwischen Protestantismus und Romanismus, und innerhalb der evangelischen Kirche selbst ein Kampf der Parteien bis zur gegenseitigen Bestreitung der Existenzberechtigung entbrannt ist, bedarf ein Versuch, die konfessionellen Grund- und Unterscheidungslehren klar und bündig darzulegen, wohl keiner Entschuldigung". In der Vorrede zur zweiten Auflage konstatiert er, daß diese kleine Schrift als Kompendium und Repetitorium der Symbolik bei Studierenden eine freundliche Aufnahme gefunden habe. Zu diesem Zwecke ist das Schriftchen nicht ungeschickt abgefaßt und hat vor andern Schriften ähnlicher Art den Vorzug, daß es nicht überall die Polemik in den Vordergrund stellt, obwohl sich die konfessionelle Richtung häufig in der Anwendung der scharfen und verächtlichen Ausfälle der altlutherischen Symbole und Streitschriften geltend macht.

Dies gilt namentlich vom zweiten Teile, welcher die kirchlich-symbolische Lehre behandelt. Hier verkennt der Verf. den Widerspruch, welcher in jeder „symbolischen" Lehre mit dem Prinzip der Reformation enthalten ist, während er das Auktoritätsprinzip der katholischen Kirche

übertreibt. Nach dem Verhältnis zwischen ecclesia und spiritus Dei, wie es nach Irenäus bestimmt wird, gäbe es für die Reformation überhaupt keine Kirche, der Tenor der ganzen Stelle aber widerstrebt der oft versuchten Trennung durchaus. Der Verf. kann es nicht unterlassen, die Anekdote über Pius IX: la tradizione — sono Jo zu registrieren, obwohl ihm das Vatikanum eine authentische Erklärung der Tradition hätte geben können. Wenn doch die lutherische Kirche gegenüber dem Kanon „die Grundsätze der historischen Kritik, die man der katholischen Tradition gegenüber rücksichtslos anwendete“, verleugnete (S. 31) und „für die lebendige Fortentwicklung des christlichen Geistes und seine Anpassung an die Zeitverhältnisse und Kulturstufen der Völker mehr Verständnis zeigt“ (als die reformierte Kirche), so sollte man es der katholischen Kirche nicht verargen, daß sie eine lebendige Lehrentwicklung einem starren und wirkungslosen Konservatismus vorzieht.

Ueber die alten Vorwürfe des Pelagianismus in der Gnadenlehre, der kirchlichen Einführung einzelner Sakramente, der Kelchentziehung, des unchristlichen, verderblichen Aberglaubens in der Heiligenverehrung, im Ablaß u. a. ist es nutzlos zu diskutieren. Hierin sind und bleiben die Protestanten strenge Anhänger der Tradition, welche mit den Reformatoren beginnt. Daß die Lehre von der Ungewißheit des Heils zur Abhängigkeit von der stets (?) zu wiederholenden Absolution des Priesters und Meßopfer und Buße zur Verherrlichung des Priesterstandes in der römischen Kirche beitragen, ist richtig, aber sind sie deshalb weniger wahr? Die richterliche Absolution ist gewiß nicht weniger biblisch als die „Stimme des Evangelii, dadurch wir Trost empfangen“. Schanz.

5.

Die heilige Firmung, das Sakrament des h. Geistes. In dogmatischer, historischer und liturgischer Beziehung für den praktischen Seelsorger dargestellt von Dr. **Max Heimbucher,** Vikar am kgl. Hof- und Kollegiatstifte St. Kajetan und Privatdozent an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München. Augsburg 1889. Litterarisches Institut v. Dr. M. Huttler (Michael Seitz). VIII und 328 S.

An eine umfangreiche Monographie über das Sakrament der Firmung ist man berechtigt hohe Anforderungen zu stellen. Denn einesteils ist das Gebiet derselben sehr eng begrenzt und anderenteils sind so gründliche und erschöpfende Abhandlungen über diesen Gegenstand aus älterer und neuerer Zeit vorhanden, daß nur eine umsichtige und methodische Bearbeitung des nicht sehr reichlichen Quellenmaterials für wissenschaftliche Kreise eine Förderung zu bieten hoffen darf. Der H. Verf. hat nach Titel und Vorwort von vornherein hierauf verzichtet. Er hat sich darauf beschränkt, „die h. Firmung sowohl nach der wissenschaftlichen als auch nach der praktischen Seite zu beleuchten". Zu diesem Zwecke hat er sehr ausgiebig die Monographien von Witasse, Nepefny und Janssen, die Sakramentenlehre von Oswald und die einschlägigen Artikel in den Lexicis von Kraus und Kaulen benützt. Die allgemeinere theologische Litteratur dagegen ist so gut wie gar nicht berücksichtigt. So sicher aber zu verlangen ist, daß jede wissenschaftliche Schrift von genauer Kenntnis der bisherigen Leistungen auszugehen hat, so wenig genügt es, in einer Monographie sich im wesentlichen auf die

sekundären Quellen zu beschränken oder gar die litterarischen Quellennachweise jenen zu entlehnen. Dies genügt auch nicht zur wissenschaftlichen Beleuchtung für den Seelsorgeklerus. Derselbe sollte so hoch gebildet sein, daß er in einem solchen Werke auf genaue Nachweise und quellenmäßige Bearbeitung ein Recht hat. Andernfalls lasse man den Luxus solcher Citate ganz beiseite, zumal wenn man alle Fehler und Mängel aus der Litteratur mit herübernimmt.

Was soll z. B. ein Citat: Iren. Contr. Haer. l. IV, Theophilus B. I ad Autolicum, Clemens Alex. Strom. c. 2 n. 3 (vgl. Oswald), Cyrill Jerus. Cat. myst. 18, 33 (Klee III, 166 Note 3, wo aber myst. fehlt, während es Oswald hat), Cyprian Ep. 73, Augustinus De trin. XV, Tract. 6. in Joan. n. 3. Tract. 3. in Joan. n. 5. 12. (statt in I. epist. Joan.), Optatus lib. 6 u. s. w.? In den späteren Partien sind die Citate genauer, aber häufig mit fremden Fehlern ausgestattet. Warum denn S. 33 A. 6: Klee (III, 165 N. 7) citiert eine Stelle aus dem Briefe gegen Marcion III. 22? Hätte der Verf. nicht besser die Stelle nachgeschlagen, um sich zu überzeugen und zugleich zu finden, daß es sich um das bedeutendste Werk des Tertullian handelt? Uebrigens ist daselbst der Text noch mehr irreführend. Genau nach Repesny wird de baptismo 7 angeführt: »Sub Angelo Spiritui sancto praeparamur. Exinde egressi de lavacro etc., obwohl der erste Satz den Anfang von c. 6, der zweite den Anfang von c. 7 bildet, was ohne Einsicht in das Werk aus Repesny S. 102 zu ersehen gewesen wäre. Zu Angelo wird aber noch die Anmerkung gemacht, daß darunter der Bischof zu verstehen sei. Repesny 81. Diese

Erklärung ist ein unbegreifliches Mißverständnis von Nepefny, welches beweist, wie flüchtig er seine Quelle gelesen hat, sie sollte aber um so weniger kritiklos nachgeschrieben werden. Ein Blick in die kleine Schrift Tertullians hätte gezeigt, daß der hl. Engel Gottes gemeint ist, der zum Heile des Menschen kommt, um das Wasser zur Taufe zurechtzumachen, während der böse Engel fortwährend einen unheiligen Verkehr mit diesem Elemente unterhält zum Verderben des Menschen. Die Vergleichung mit dem Engel im Teiche Bethsaida (Bethesda) schließt jeden Zweifel aus. Ein ähnliches Mißverständnis findet sich S. 37. Zuerst wird der c. 28 (ebenso S. 65, lies 38) der Synode von Elvira, dann ein solcher der Synode von Laodicea angeführt. Darauf fährt der Verf. fort: „das Illiberitanische Konzil (c. 28) befiehlt, daß solche ... vorgestellt werden, damit er ihnen die Hände auflege"! Was ist denn dies für ein Konzil?

Ich mußte auf diese Fehler der Methode aufmerksam machen, um nicht den Schein zu erwecken, als ob dieselben für die katholischen Gelehrten gleichgültig seien, und um auch dem Pastorationsklerus die Pflicht nahe zu legen, in theologischen Materien, welche seit drei Jahrhunderten der konfessionellen Polemik ein fleißig bebautes Feld des Angriffes darbieten müssen, sich möglichst genau und gewissenhaft zu orientieren. Ich freue mich aber hinzufügen zu können, daß die sachlichen Ausführungen weit besser sind als dieser Apparat. Wäre auch zu wünschen gewesen, daß die Darstellung bestimmter und kürzer ausgefallen wäre, da selbst ganze Paragraphen ohne Nachteil fehlen und die Hälfte des Umfanges genügen könnte, so ist doch anzuerkennen, daß auch die schwierigeren Fragen mit gutem

Verständnis und großer Klarheit behandelt sind. In den Hauptpunkten kann man auch der Lösung zustimmen.

Als Definition giebt der H. Verf. mit Simar: „die h. F. i. j. S., in welchem den Getauften die besondere Gnade des h. Geistes zur Befestigung ihres Glaubens und zur Stärkung für das Bekenntnis desselben sowie für das siegreiche Bestehen des christlichen Lebenskampfes verliehen wird". Den letzteren Zusatz hat er aber dogmatisch nicht erwiesen, auch nicht in dem Abschnitt über die Wirkungen der Firmung. Er tritt in der h. Schrift wie in der Ueberlieferung fast ganz zurück. Aehnlich verhält es sich mit der Sündennachlassung (S. 146). Statt hier verschiedene Analogien dafür anzuführen, daß der römische Katechismus (II, 3, 20 — ? 19) nicht die Nachlassung der Totsünden lehren könne, hätte es vollständig genügt, wenn die S. 250 citierte vorangehende Quästio citiert worden wäre, welche Reu und Leid und womöglich das Sündenbekenntnis vor dem Empfange des Sakraments verlangt. Auch das Verhältnis der Firmung zur Taufe wäre verständlicher geworden, wenn die Bezeichnung σφραγίς genauer dogmengeschichtlich verfolgt worden wäre. Denn daß dieselbe bloß für die Firmung gebraucht worden sei, ist unrichtig, obwohl es auch anderwärts behauptet wird. Daß diese Bezeichnung bei Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus nicht für den character indelebilis der Firmung gebraucht ist, wäre zu bemerken gewesen, wenn man auch wegen Vermeidung der Polemik die Stellen aus der Ueberlieferung übergehen wollte (S. 136. Vgl. S. 36).

Besonders praktisch werden für viele Geistliche die Winke für die Vorbereitung und weitere Leitung der

Firmlinge sein. Den Mißständen des Pathenınstituts, besonders wegen der Pathengeschenke, rückt der Verf. scharf zu Leibe. Ich würde hier noch einen Schritt weiter gegangen sein. Da die Firmpathen offenbar ein Nachklang der Einrichtung bei der Taufe sind und heutzutage neben den Taufpathen eine etwas müßige Rolle spielen, so wird den Mißständen nur durch eine Radikalkur abgeholfen. In einzelnen Diözesen ist es bereits üblich geworden, auf die Firmpathen ganz oder teilweise zu verzichten. Der Pfarrer kann, um den betreffenden Kanones zu genügen, ganz wohl die Stelle derselben vertreten.

Wir zweifeln nicht daran, daß trotz der vom wissenschaftlichen Standpunkte aus gemachten Ausstellungen dieses Buch manchem Pfarrherrn willkommen sein wird. Wir verkennen auch den Vorteil nicht, den auf solche Weise die Wissenschaft der Praxis zu bieten im stande ist, nur wünschen wir, daß der H. Verf., der seine gute theologische Schulung und litterarische Gewandtheit wiederholt dokumentiert hat, sich dadurch nicht verleiten lassen möge, die strengen Anforderungen wissenschaftlichen Ernstes und gelehrter Akribie zu gering anzuschlagen.

Schanz.

6.

Mani. Forschungen über die **Manichäische Religion.** Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients von Dr. **Konrad Keßler**, a.o. Prof. der orientalischen Philologie an der Universität Greifswald. Erster Band. Voruntersuchungen und Quellen. Berlin. G. Reimer. 1889. XXVII und 407 S. M. 14.

Seitdem die orientalischen Quellen der Wissenschaft mehr zugänglich gemacht worden sind und die vergleichende Religionswissenschaft einen besseren Ueberblick über die geistigen Bestrebungen des Morgenlandes und ihre Rückwirkungen auf das Abendland ermöglicht hat, ist auch das Studium der wichtigsten Sekten des Urchristentums, des Gnosticismus und Manichäismus in ein neues Stadium getreten. Der christliche Charakter dieser Sekten wurde immer nebelhafter, der heidnische Grundzug deutlicher und fester. Es ist kaum mehr zu bestreiten, daß dieselben wesentlich heidnischen Ursprungs sind und erst beim Zusammenstoß mit dem kraftvoll eindringenden Christentum Umwandlungen erfahren haben, welche sie mit dem Nimbus des Christentums umgeben, dessen gefährlichste Gegner sie wurden. Während aber der Gnosticismus mit Bardesanes sein Ende erreichte, hat der spätere Manichäismus nicht nur die alte christliche Kirche bis zu Augustinus gefährdet, sondern den Gang um die Welt gemacht und noch im 11. und 12. Jahrhundert in seinen Ausläufern das Abendland gewaltig beunruhigt.

Eine genauere Kenntnis dieser „Weltreligion" und ihrer Geschichte ist auch geeignet, weitere Gebiete der Dogmengeschichte und allgemeinen Religionsgeschichte aufzuhellen. Eine solche Kenntnis wurde aber neuerdings durch arabische Quellen dargeboten. Während man bisher auf die lateinisch überlieferten Acta Archelai, von denen Epiphanius einen Abschnitt griechisch aufbewahrt hat, und die antimanichäischen Schriften des h. Augustinus angewiesen war, hat man nun eine alte, aus manichäischen Schriften stammende, für die Geschichte und das System des Manichäismus äußerst wichtige Darstellung in der

Uebersetzung des den Mani betreffenden Teils aus dem Fihrist, d. h. aus der ältesten Litteraturgeschichte der Araber (987 p. Ch.). Der H. Verf. knüpft nun an die Arbeiten Flügels [1]) über den Fihrist an und will eben das thun, was Flügel noch zu thun übrig gelassen hat, wie er schon in seinem viel benützten Aufsatze über Mani und die Manichäer in der Real-Encyklopädie von Herzog angekündigt hatte. Der vorliegende Band enthält eine gründliche Untersuchung des Quellenmaterials, der nachfolgende soll eine umfassende Gesammtdarstellung des ganzen Systems und seiner Geschichte bringen, wofür S. XXII bereits die Inhaltsübersicht gegeben ist. Für den ersten Band sind als die Hauptpunkte angegeben: Scythianus und Terebinthus, die „Vorgänger" des Mani. Sprache und Komposition der Acta Archelai. Die manichäische Originallitteratur. Die wichtigsten orientalischen Quellen zur Kenntnis der Religion des Mani.

Der H. Verf. verhehlt sich zwar nicht, daß er sich namentlich in der Hauptfrage über den Ursprung des Manichäismus auf dem unsicheren Boden der rein inneren Kritik bewegt, aber er glaubt doch auf diese Methode heutzutage ein größeres Vertrauen setzen zu dürfen, weil wir nicht mehr „ganz auf die Kombination des proprium ingenium angewiesen, sondern durch die Fortschritte der Religionswissenschaft mit äußeren Urkunden und sicher-

---

1) Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist des Abulfaradsch Muhammad ben Ishak al Warrak, bekannt unter dem Namen Ibn Abi Jakub an Nadim, im Text nebst Uebersetzung, Kommentar und Index zum ersten Mal herausgegeben. Leipz. 1862, dazu die Ausgabe des Fihrist. 1871.

gestellten Thatsachen zur Vergleichuug ausgestattet sind, die uns als konkrete, vor zu weiter Abirrung schützende Führer dienen können" (S. 14). Ein gutes Vorurteil erweckt schon die Wahrnehmung, daß er von der Mythologisierungssucht vieler seiner Vorgänger ebenso weit entfernt ist als von gläubiger Annahme des arabischen Buchstabens. Mit Recht sucht er durch eine Kombination des Fihristberichtes über die Herkunft und Jugend des Mani mit den occidentalischen Relationen die Wahrheit annähernd zu finden und ein klares zusagendes Bild zu entwerfen. „Beide Berichterstattungen ergänzen und bestätigen sich in erfreulicher Weise, oder die Wahrheit liegt zwischen beiden in der Mitte" (S. 15). Nichts desto weniger will der Verf. für viele seiner Resultate der Lage der Sache gemäß nicht mehr als eine Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen. Dieselben präsentieren sich oft als kühne, überraschende Konjekturen, welche dem Philologen alle Ehre machen, aber für die Geschichte nicht ohne weiteres verwendet werden können, aber immerhin ist auch hier der Versuch, bisher unerklärliche Dinge zu erklären der Anerkennung wert. Insbesondere scheint mir der semitische Einfluß bedeutend überschätzt worden zu sein, so sehr auch zuzugeben ist, daß man bisher den syrisch-arabischen Einfluß in Asien unterschätzt und aus Unkenntnis der alten assyrisch-babylonischen Religion den Manichäismus einseitig mit dem Zoroastrismus in Verbindung gebracht hat.

Mani, wie der Stifter der Weltreligion später sich nannte, war von Haus aus semitischer Sabier, der Name selbst soll semitischen Ursprungs sein. Seine Familie war, wenigstens väterlicherseits, eine vornehm

persische. Er ist geboren in der babylonischen Stadt Mardinu, nordwestlich von Nisibis. Sein Vater Fatak, der sich unter die Sabier hatte aufnehmen lassen, nahm seinen Sohn mit nach Ktesiphon und erzog ihn wahrscheinlich im Sabismus. Infolge einer höheren Eingebung entschloß er sich zum Eintritt unter die Mughtasilah, d. h. die Täufer. Dieser Fatak ist aber nichts anderes als der Scythianus, d. h. der Scythe der abendländischen Quellen! Die griechisch redenden Christen Vorderasiens erhielten von dem bei den Manichäern hoch geehrten Fatak die Kunde, daß er unter mehrfachem Wechsel seines Wohnorts mehrfachen Wechsel seiner religiösen Stellung gemacht hatte, sie wußten aber von den wenig Aufsehen erregenden Sabiern im südlichen Chaldäa nichts, konnten also auch den Fatak als Sabier, weil nicht begreifen, so auch nicht in der Erinnerung fixieren. Dahingegen wurde auf seine Reisen ein großes Gewicht gelegt und er zum à la Pythagoras herumreisenden Philosophen, dem man als dem Vater des eminent gefährlichen Ketzers Mani alles Ketzerische und Unfromme, das sonst Häretiker einzeln trugen, beilegte. Jenes Wandern des Fatak also, von dem die Griechen vernahmen, machte ihn bei diesen zum Manne aus fernem Osten, zum Scythen, und zum Manne aus fernem Süden, zum Saracenen (S. 55). Man brauche deshalb den Fatak nicht in Person als Religionsstifter in Ostpalästina, Judäa und Aegypten gewesen sein zu lassen. Dies gelte eben nur von dem Volke der Saracenen, die auf Fatak so großen Einfluß hatten, daß er ganz als einer der Ihrigen erschien und nun in der Sage als ihre Verkörperung dasteht.

Dieser Fatak-Scythianus ist aber auch identisch mit dem Terebinthus der Akten! Es ist eine unläugbare Thatsache, daß die Geschichte des Terebinthus nur ein matter Widerschein von der des Scythianus ist. Er geht von Judäa nach Persien. Diese Wiederholung geschah einfach, um den Schauplatz wieder an den Ort zurückzusetzen, wo die ersten wirklichen Manichäer heimisch waren. Die Ueberlieferung von den Reisen des Fatak benützend hatte die Sage den Ketzervorgänger nach Judäa versetzt und dort seine häretische Grundansicht in einer Disputation vor Autoritäten zu Grunde gehen lassen. Um nun den Schauplatz wieder nach Osten ins persische Reich, die eigentliche Manichäerheimat, zurückzuversetzen, bediente man sich des „einzigen Schülers" des Scythianus, aber um nicht als der bekannte Schüler des bekannten, verrufenen Meisters ertappt zu werden, ändert er seinen Namen und nennt sich statt Terebinthus Budda (S. 78). Der Name des Doppelgängers Terebinthus ist nichts als das von den Griechen griechischer gestaltete aramäische Tarbitha = *παῖς*. Terebinthus ist *Μάνης ὁ παῖς*, d. h. der Sohn oder Sklave. Die drei fremden Worte wurden alle drei als Eigennamen betrachtet und man hatte die aufsteigende Succession: Mani, Terebinthus, (Fatak-)Scythianus, ganz wie sie die Sage gibt. Nun wurde weiter aus der indischen Buddhasage noch mehr hereingenommen; die Geburt von einer Jungfrau, die Jugend unter Engelsobhut u. s. w. wie die eifrigen Sucher nach Buddhismus im Manichäismus längst erkannt haben (S. 84).

Auf einen festeren Boden gelangt der Verf. in der Analyse der Akten. Schon Hieronymus hat bemerkt, daß dieselben ursprünglich syrisch geschrieben waren. Der

Verf. führt den Beweis dafür bis ins einzelne hinaus. Die gute Gräcität des Abschnitts bei Epiphanius ist keine entscheidende Gegeninstanz, aber freilich auch manche Semitismen kein vollgiltiger Beweis für die Ursprache, da immer noch ein Hellenist oder ein aus semitischen Quellen schöpfender Verfasser möglich wäre. Das Neue Testament bietet für beides gute Beispiele. Daß damit die Abfassung in Aegypten unwahrscheinlich wird, versteht sich von selbst. Der Verf. entscheidet sich für Nordmesopotamien im Gebiete der edessenischen Kirche (S. 104. S. 146: Südbabylonien). Freilich ist die Identifizierung Aegyptens mit Babylon etwas gewaltsam. Mehr gewagt sind die Konjekturen, Arabion = Charax, Stragga = Strom von Charax und die Beziehung der alten Frau auf die Mutter des Mani, auf welche die Erzählung vom Vater übertragen werde. Danach kann es nimmer auffallen, wenn Diodor und Archelaus als fingierte Personen bezeichnet werden. Unmöglich wäre es nach andern litterarischen Einkleidungen des Altertums nicht, daß die ganze Szene der Disputation wegen des dramatischen Effektes erfunden wurde. Doch ist nicht zu bezweifeln, daß in dem heftigen geistigen Kampfe zwischen dem Manichäismus und dem Christentume solche Disputationen wirklich vorgekommen sind.

Die Grundlagen der Lehre des Mani seien altbabylonisch, chaldäisch, d. h. von den alten heidnischen Aramäern entlehnt (S. 300. 304. 369). Die herkömmliche Lehre, der Manichäismus sei eine Vereinigung von christlichen und zoroastrischen Vorstellungen, sei falsch. Dieselbe sei dadurch entstanden, daß man im Abendland den Zoroastrismus zu wenig kannte und zwischen dem Wesentlichen und Accessorischen zu wenig unterschied.

Richtig habe al Biruni den Manichäismus charakterisiert, wenn er von Mani sage, er habe die Glaubensrichtung der Magier, der Christen und der Dualisten kennen gelernt, nicht er folgte einer von diesen, sondern nur: er kannte und berücksichtigte, benutzte sie alle, während er selbst positiv etwas Neues bringen wollte, nemlich „er trat als Prophet auf". Meines Erachtens steht dies aber nicht im Widerspruch mit der anderen Ansicht, welche doch dem Mani auch nicht das Streben abspricht, aus den beiden Religionen ein neues System zu bilden. Da noch Flügel im Fihrist und bei Schahrastani die Vorstellung, daß die Lehre Mani's aus Parsismus und Christentum zusammengesetzt sei (Mani S. 165), bestätigt findet, so kann sie doch nicht als beseitigt gelten. Richtig ist, daß der manichäische Dualismus ebenso verschieden ist von dem zoroastrischen wie von dem Buddhismus, denn nach Zoroaster ist die Welt vom guten Gott Ormuzd geschaffen und Ahriman nicht gleich ewig, der Mensch ist ein Diener des guten Geistes, aber dies schließt doch nicht aus, daß Mani hieraus seinen vollendeten Dualismus gebildet habe. Bei den Semiten hat gewiß der Dualismus noch weniger Boden. Von der altbabylonischen Religion wissen wir bis jetzt doch zu wenig, als daß wir sie an Stelle der genau bekannten Lehre des Zoroaster zur Quelle des Manichäismus machen könnten. Dagegen scheint mir allerdings auch das Christentum für den Manichäismus accessorisch zu sein. Die Christologie Mani's, wenn man von einer solchen reden will, ist extrem doketisch, Jesus patibilis ist ihm geradezu der Satan. Für eine Verbindung des

Göttlichen und Menschlichen in einem guten Geschöpf fehlte Mani die Grundvoraussetzung.

Bleibt also der Hypothese immer noch ein weiter Spielraum, so ist doch unsere Kenntnis des Manichäismus wesentlich gefördert. Die übersichtliche Zusammenstellung der zum teil ganz neuen orientalischen Quellen wird wie der Philologe so der Theologe mit Freuden begrüßen. Der positive zweite Band wird dem Theologen voraussichtlich noch mehr Ausbeute gewähren.

Schanz.

7.

1. **Das Vatikanum und Bonifaz VIII.** Eine Auseinandersetzung mit Herrn Professor Berchtold von Dr. **W. Martens,** Regens a. D. München, Stahl 1888. 36 S. gr. 8.
2. Die falsche **General-Konzession Konstantins d. Gr.** (sog. Konstantinische Schenkung). Von Dr. **W. Martens.** München, Stahl 1889. VI, 131 S. gr. 8.
3. **Die Papstwahlen unter den Karolingern.** Von Dr. **M. Heimbucher.** Augsburg, Huttler 1889. X, 200 S. gr. 8. Preis: 4 M.

1. Den Anlaß zu dieser Abhandlung gab der auf dem Titel genannte Professor Berchtold in München mit seiner Schrift: Die Bulle Unam Sanctam, ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche 1887. In derselben wurde auf Martens' Buch: Die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat 1877, mehrfache Rücksicht genommen; die Polemik nahm bisweilen einen Ton an, der eine Herausforderung zu bedeuten schien, und so entschloß sich M., seine schon früher dargelegte Anschauung

noch einmal zur Geltung zu bringen und gegen die erhobenen Anklagen sich zu verteidigen. Die Schrift dient aber nicht bloß diesem Zweck; sie bringt auch manche wertvolle Beiträge zum Verständnis der vielverhandelten Bulle. Es kommt ihr daher eine weitere und größere als bloß persönliche Bedeutung zu, und wer sich in Zukunft mit dem Dokument beschäftigt, wird an ihr nicht vorbeigehen dürfen. Zu einer allseitig befriedigenden Lösung des Problems sind wir indessen immer noch nicht gelangt. So sehr ich mit der Darlegung im übrigen einverstanden bin, so kann ich in einem und zwar wichtigen Punkt meine abweichende Ansicht nicht zurückhalten. M. glaubt in der Deutung des Schlußsatzes der Bulle von dem vorausgehenden Teil gänzlich absehen zu können, und er sucht sein Verfahren eingehend zu begründen. Ich kann die Trennung nicht für gerechtfertigt halten. Das porro, mit dem der Schlußsatz eingeleitet wird, verbindet diesen eng mit dem Vorausgehenden, und demgemäß ist dieses bei seiner Interpretation nicht auszuschließen. M. glaubt freilich dieser Instanz sich entziehen zu können, indem er das Wörtchen mit „ferner" übersetzt (S. 27), so daß in dem Satz nicht der Schluß aus dem Ganzen gezogen, sondern etwas Neues oder jedenfalls Unabhängiges angefügt wäre. Allein diese Uebersetzung ist m. E. nur ein Beweis, daß die bezügliche Auffassung nicht haltbar ist. Das Wörtchen kann nach seiner Stellung nur mit „demnach" oder auf ähnliche Weise übersetzt werden. — Ich kann von der Schrift nicht Abschied nehmen, ohne auf eine Rezension zurückzukommen, die ihr in Sybels Histor. Zeitschrift Bd. 62 (1889) S. 121 zu teil geworden ist. Der Rezensent, W. Bernhardy, ergeht sich vom

hohen Kothurn herab in ebenso vornehmen als verletzenden Orakelsprüchen. Die Schwierigkeit, die hier für den Katholiken vorliegt, besteht freilich für ihn als Protestanten nicht. Aber der Anstand verlangt es in solchen Dingen, dem gegnerischen Standpunkt eine billige Berücksichtigung widerfahren zu lassen. Ob Martens den gegenwärtigen Papst, indem er sich auf seine Aussprüche über Staat und Kirche berief, bei den „eigentlichen Katholiken" in den Verdacht der Ketzerei brachte, darüber mag B. sich die Sorge ersparen. M. wird sich über das Unheil, das er damit etwa angerichtet haben sollte, jedenfalls zu trösten wissen.

2. Das zweite Thema wurde von M. bereits in seiner „Römischen Frage" behandelt, und wie früher, so nimmt er auch jetzt an, daß Hadrian I mit Epist. 61 nicht als Zeuge der Konstantinischen Schenkung zu betrachten sei. Es ist vielmehr seine Ansicht, daß die hier gegebene kurze Andeutung über die Liberalität Konstantins gegen die römische Kirche dem Autor Anlaß zu seiner Ausführung gegeben habe, und indem er weiter findet, daß das Werk nicht auf einmal, sondern in einem dreifachen Stufengang verfaßt wurde, also nur allmählich zum Höhepunkt der Schenkung gelangte, nimmt er nunmehr gegen die herrschende und früher auch von ihm geteilte Anschauung an, es habe eine direkte praktische Tendenz nicht verfolgt (S. 27). Daß Hadrian das Dokument noch nicht gekannt habe, folgert er nicht bloß aus der Unbestimmtheit der fraglichen Stelle in Ep. 61, sondern noch mehr aus dem Brief des Papstes an die Kaiserin Irene und ihren Sohn Konstantin v. 27. Okt. 785, indem er betont, Hadrian hätte sich andernfalls

sowohl in Sachen der Bilderverehrung als bezüglich der geforderten Rückgabe der der römischen Kirche vorenthaltenen Besitzungen auf die Urkunde berufen müssen (S. 28). Der erste sichere Zeuge ist ihm Pseudoisidor, ein wahrscheinlicher die Synode von Aachen 836, und der Ursprung des Dokuments fällt ihm in den Pontifikat Hadrians (772—95) oder die nächste Folgezeit (S. 5). Die Beweisführung ist scharfsinnig. Außer Zweifel dürfte es aber noch nicht gestellt sein, daß Hadrian die Urkunde nicht gekannt habe. Der Beweis aus dem Brief an Irene läuft im wesentlichen auf ein argumentum ex silentio hinaus, und dieses wiegt nicht allzuschwer. Im übrigen handelt es sich bei der angeführten Zeitbestimmung nur um eine kleine Differenz.

Außer der einleitenden Untersuchung enthält die Schrift den Text des Dokumentes nebst gelehrtem Kommentar und einigen Exkursen. In dem Abschnitt über die Weihe der Senatoren wird eine Emendation versucht, (S. 124). Ich würde den überlieferten Text festhalten, und wenn das clericare aktiv genommen wird, eine Auffassung, die der Kontext nahe legt, so kann auch alles belassen werden. Ein gutes Latein haben wir freilich nicht. Aber darauf muß die Textkritik bei einer mittelalterlichen Schrift zum voraus verzichten.

Zum Schluß die Bemerkung, daß kurz vor der Abhandlung, bezw. gleichzeitig mit ihr zwei weitere Schriften über den gleichen Gegenstand erschienen. Die eine wurde von Brunner und Zeumer (1888), die andere von J. Friedrich (1889) verfaßt. Wir werden bei Gelegenheit auf sie zurückkommen.

3. Die Punkte, die in diesem Buche zur Besprechung kommen, haben bereits eine vielfache Behandlung erfahren. Sie berühren ebenso die Kirchenhistoriker und Kanonisten wie die Profanhistoriker. Aber es war immer noch einiges klarer und richtiger zu stellen. Auch fehlte es an einer genügenden zusammenfassenden Darstellung. H. that deshalb einen glücklichen Griff, als er zum Zwecke seiner Habilitation an der Universität München sich der Aufgabe in der vorliegenden Schrift unterzog. Und wie die Wahl des Gegenstandes, so darf auch die Ausführung als eine gute bezeichnet werden. Ref. wurde durch die Beweisführung allerdings nicht immer oder nicht ganz überzeugt. Die Differenzen sind indessen nicht besonders zu betonen. Bei der Dürftigkeit des Quellenmaterials, auf das wir mehrfach angewiesen sind, erklären sie sich zum teil von selbst, da der subjektiven Auffassung ein größerer Spielraum gegeben ist, und auch hier verdient es Anerkennung, daß der Verf. in solchen Fällen für seine Ansicht nicht Gewißheit und Sicherheit in Anspruch nimmt. Im Streben nach Vollständigkeit ist ferner manchmal des Guten zu viel geschehen. So war es überflüssig, S. 120 den Widerspruch des Privilegiums v. J. 817 mit dem angeblichen Stephan'schen Papstwahldekret hervorzuheben, nachdem die Unechtheit des letzteren bereits dargethan worden, und eine derartige Ausführung konnte um so eher unterbleiben, als die Frage wohl als abgethan gelten darf, seitdem ich in meiner Abhandlung im Hist. Jahrb. 1888 S. 284—299 die bisher vermißte Erklärung gab, wie das zweifellos der Synode Johanns IX 898 angehörige Dekret unter dem Namen eines Papstes Stephan in Umlauf kam.

Doch sind derartige Fälle selten. Im ganzen wird das richtige Maß eingehalten.

H. bezeichnet den Nachfolger Leos III, dem das fragliche Dekret mehrfach zugeschrieben wurde, als Stephan V. Ich habe ihn selbst so genannt, indem ich mich durch die Erwägung bestimmen ließ, daß das entscheidende Moment bei Besetzung des Bischofsstuhles bereits die Wahl, nicht erst die Konsekration ist, und daß demgemäß auch dem ersten Stephan, der nach dem Tode des Zacharias gewählt wurde, im Papstkatalog eine Stelle zukommt. Diese Auffassung ist nun allerdings für die spätere Zeit richtig. Anders aber sah die Sache das 9. Jahrhundert an, und da in historischen Dingen die Auffassung der Zeit maßgebend sein sollte, so sollte jener Stephan papa quatriduanus nicht gezählt werden. Ich gebe auf Grund der Einsprache, die Duchesne erhob, die frühere Auffassung auf, und erlaube mir bei dieser Gelegenheit zugleich den Wunsch auszudrücken, es möchten andere dasselbe thun, damit wenigstens in diesem Punkt in den Papstkatalog Einheit komme.

Funk.

8.

1. **Russische Selbstzeugnisse.** I. Russisches Christentum. Dargestellt nach russischen Angaben von **Viktor Frank.** Paderborn, Schöningh. XII, 367 S. 8. Preis: 5 M.
2. Beiträge zur Geschichte der **evangelischen Kirche in Rußland** von **H. Dalton.** I. Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen K. in R. XVI, 344 S. 1887. II. Urkundenbuch der evangelisch-reformierten K. in R. XV, 429 S. 8. Gotha, Perthes. Preis: 13 M.

3. Kurzgefaßte **Geschichte der geistlichen Genossenschaften** und der daraus hervorgegangenen Ritterorden. Von **E. v. Bertouch**, kgl. preuß. Regierungsrat u. s. w. Wiesbaden, Bechtold. XIII, 207 S. 8.

1. Es sind drei Männer aus Rußland, deren Stimmen über ihre Heimat uns vorgeführt werden, Tschaadájew († 1856), Ssolowjów, Ikónnikow. Nach dem Titel des Bandes könnte man glauben, nur Aeußerungen über die kirchlichen Verhältnisse zu erhalten. Die Zeugen sprechen indessen noch von mehreren anderen Dingen. Ebenso hat der Verf. manches beigegeben, was zu dem russischen Christentum teilweise in sehr entfernter Beziehung steht. Die Schrift ist überhaupt mehr eine Sammlung von Materialien als eine methodisch ausgeführte Arbeit. Die Mitteilungen sind übrigens nicht ohne Bedeutung und sie gewähren uns einen beachtenswerten Einblick in das kirchliche Rußland. Doch möchte ich sie nicht so hoch schätzen wie der Verf. Bei der Stellung, welche die genannten Männer zur orthodoxen Kirche einnahmen, sind ihre Aussagen mit Sorgfalt auf ihren wahren Wert zu prüfen. Der pseudonyme Verf. ist nach dem Umschlag eine hochangesehene Persönlichkeit, welche sich mit den russischen Verhältnissen während eines vieljährigen Aufenthaltes in allen Teilen Rußlands aus eigener scharfsichtiger Anschauung vertraut gemacht hat. Unter diesen Umständen hätte er dann wohl auch selbst eingehender über gewisse Verhältnisse orientieren können. Vielleicht geschieht das bei Fortsetzung des Werkes. Bei weiteren kirchlichen Mitteilungen sollte er indessen zuvor auch auf dem Gesamtgebiet der Kirchengeschichte genauere Studien machen.

2. Da eine Geschichte der lutherischen Kirche in Rußland bis heute fehlt, so füllt der erste der beiden Bände wenigstens zum Teil eine Lücke in der Litteratur aus. Er bietet zwar nicht eine volle Geschichte jener Kirche, aber immerhin ihre Verfassungsgeschichte. Dazu mußte, weil jene mangelte, mancher kirchengeschichtliche Zug aufgenommen und durch die Kultur- und politischen Verhältnisse begründet werden. Der zweite Band wendet sich von der lutherischen der reformierten Kirche in Rußland zu, welcher der Verf. selbst angehört. Nächst den Urkunden, den allgemeinen und den auf die einzelnen Gemeinden bezüglichen, werden die Bekenntnisse mitgeteilt, welche in den Gemeinden gelten: der Heidelberger Katechismus, die zweite helvetische Konfession, das Glaubensbekenntnis der französisch-reformierten Kirche, der Vergleich von Sendomir. Die Publikation beruht auf umfassenden Forschungen und wird allen, die sich mit der Geschichte des Protestantismus in Rußland beschäftigen, erhebliche Dienste leisten.

3. Das an dritter Stelle stehende Schriftchen erhebt nicht den Anspruch, Neues zu bieten. Der Verf. wollte vielmehr aus den vorhandenen größeren Werken über die Orden das Wissenswerteste zusammenfassen und so „den Orden zur Ehre, den Laien zur Lehre" ein Büchlein liefern, das er in jedermanns Hand wissen möchte, um die vielen Irrtümer aufzuklären, welche über die geistlichen Orden allgemein verbreitet sind. Er schrieb zunächst für seine protestantischen Glaubensgenossen. Das Schriftchen wird aber auch in katholischen Kreisen mit Nutzen gelesen werden, und es darf um so mehr der Beachtung empfohlen werden, als es ein liebevolles Ver-

ständnis für das Ordenswesen verrät, wie es bei einem Protestanten nicht leicht angetroffen wird. Gewidmet ist es „Sr. Heiligkeit P. Leo XIII dem Gerechten" zu seinem 50j. Priesterjubiläum. Für eine 2. Auflage wäre nicht bloß eine Korrektur der ziemlich zahlreichen Druckfehler in Worten und Zahlen, sondern auch noch eine Reihe von anderen Verbesserungen zu wünschen, namentlich ein anderes Urteil über den Templerorden.

Funk.

9.

Der dritte Orden von der Buße des hl. Dominikus von Dr. theol. **Joseph Kleinermanns.** Dülmen, Laumann. 454 S. 8.

Das kleine Werk verfolgt vorzugsweise praktisch-asketische Zwecke, will die Aufmerksamkeit auf den dritten Orden von der Buße des hl. Dominikus hinlenken, zu seinem Wachstum beitragen und den Mitgliedern für ihre Gebetsübungen und sonstigen guten Werke ein Handbüchlein bieten. Es enthält daher die von Eugen IV festgesetzte Regel des Ordens in Originaltext und Uebersetzung mit ausführlicher Erklärung der einzelnen Kapitel, sodann das Wissenswerte über Verfassung und Aemter in den Bruderschaften des dritten Ordens, Ritus und Gebete bei Einkleidung Profeßablegung und monatlichen Versammlungen, die Tagzeiten zu Ehren der hl. Jungfrau nach dem Ritus des Predigerordens, das Buch der Psalmen und eine Reihe von Andachtsübungen, welche von den Mitgliedern vorzüglich geübt werden sollen. Wissenschaftlichen Wert hat die vorausgeschickte Darstellung der Geschichte des Ordens von der Entstehung

bis zur Bestätigung durch die Päpste Innocenz VII und Eugen IV. Bezüglich der Entstehung glaubt sich K. für die Ansicht derjenigen entscheiden zu sollen, welche die Anfänge in die Zeiten versetzen, als der hl. Dominikus in der Languedoc und in der Provence predigte und nicht erst nach der Bestätigung des Domikanerordens selbst durch Papst Honorius (1216). Er betont aber dabei, daß ähnliche fromme Genossenschaften schon seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts bestanden. Interessant ist, daß die Grundidee vielleicht auch aus dem Prämonstratenserorden stammt, dessen Regel ja nach Denifle's gelehrtem Nachweis (Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters I S. 165 ff.) den ersten Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228 zu Grunde gelegt ist. Wenigstens wird vom Stifter der Prämonstratenser, dem hl. Norbert berichtet, daß er dem Grafen Thibald von Champagne und Blois ein kleines, weißes Skapulier gab, welches er unter seinen Kleidern tragen sollte, und ihm eine Regel vorschrieb, damit er mitten in der Welt nach Art eines Religiosen leben könnte (Acta Sanct. Jun. 6. f. I pag. 937). Die Approbation durch den deutschen Generalvikar des Ordens stellt dem Büchlein das Zeugnis aus, „daß es durchaus dem Geiste, den Regeln und den Gebräuchen des dritten Ordens entspricht und wegen seiner Gründlichkeit und Vollständigkeit den Tertiariern aufs wärmste empfohlen zu werden verdient“.

Ringingen bei Blaubeuren. Pfarrer Dr. Schmid.

10.

Geschichte der christlichen Kirche von Professor Dr. **M. Robitsch.** Vierte Auflage, neu bearbeitet von **C. J. Vidmar,** Doktor d. Th., Benediktiner des Stiftes Schotten in Wien, k. k. Professor in Krems a. d. Donau. I. Abteilung. Das christliche Altertum und das Mittelalter. Mit Druckgenehmigung des hochw. bischöfl. Ordinariates Regensburg. Regensburg, Verlags-Anstalt 1889. XXIII, 664 S. 8. Preis: 6 M.

Robitsch sah es bei Abfassung seiner Kirchengeschichte weniger auf eine streng wissenschaftliche als eine populäre Darstellung ab. Das Buch sollte, wie er in der Vorrede bemerkte, alle wichtigeren Erscheinungen aus dem Leben der Kirche — ihre Wirksamkeit sowohl als die Bestrebungen ihrer Gegner — in bündiger Kürze bei möglichster Vollständigkeit und in gemeinfaßlicher Darstellung wahr und getreu dem vorurteilsfreien Leser vorführen, um ihn mit der Idee des Reiches Gottes auf Erden vertraut zu machen und ihn in stand zu setzen, seine hl. Mutter, die Kirche, in ihren Kämpfen zu bewundern, in ihren Siegen sich mit ihr zu freuen, an ihren Hoffnungen sich zu stärken, und in treuer Anhänglichkeit an sie verharrend sich und andern von seiner kirchlichen Gesinnung Rechenschaft geben zu können, in der festen Ueberzeugung, daß in ihr und nur in ihr das Heil zu finden sei. Dem Plane blieb auch Vidmar treu, als ihm der Verfasser, Ehrenkanonikus und Konsistorialrat in Graz, früher Professor an der Universität daselbst, die Bearbeitung des vierten Auftrags übertrug, die er in anbetracht seines hohen Alters — er ist 1802 geboren — selbst nicht mehr ausführen konnte. Er bemühte sich zwar,

das Buch auch den Kandidaten der Theologie zur Vorbereitung für die Prüfungen und Kolloquien am Ende des Semesters nutzbar zu machen. Doch vermied er es nach seiner eigenen Erklärung, ein sog. wissenschaftliches Lehrbuch daraus zu machen. Das populäre Gewand der früheren Auflage wurde vielmehr auch in den neu hinzugefügten oder umgearbeiteten Teilen beizubehalten gesucht, damit das Buch wie den Theologen so dem weiteren Kreise der gebildeten Laien zugänglich bleibe. Der Plan tritt auch durchweg zu tage, und er erklärt insbesondere das Fehlen einer Litteraturangabe. B. ließ es sich zwar angelegen sein, das Werk nach den neueren kirchen- und profangeschichtlichen Hand- und Lehrbüchern dem heutigen Stand der Wissenschaft anzupassen. Ref. kann mit Genugthuung konstatieren, daß sein Lehrbuch der KG. unter der benützten Litteratur eine hervorragende Stelle einnimmt. Genannt aber wurden die Autoren nur in der Vorrede. Wie mir indessen scheint, hätte in dieser Beziehung dem einen Teil des Leserkreises etwas mehr Rechnung getragen werden sollen. Größere und umfassendere Werke, wie Hefeles Konziliengeschichte, Reumonts Geschichte der Stadt Rom und dgl., sollten, wenn sie gleich einen speziellen Zweck verfolgen, auch in einem Buch, wie das vorliegende, nicht ganz unerwähnt bleiben. Theologen müssen derartige Werke kennen, und es genügt ja allenfalls, sie einmal, bei dem ersten einschlägigen Hauptabschnitt, zu erwähnen.

Auf Einzelnheiten glaube ich bei dem Plan und Ziel des Werkes nicht eingehen zu sollen. Ich schließe die Anzeige mit dem Wunsche, das Buch möge auch in seinem neuen Gewande viele Leser finden.

Funk.

11.

Salimbene und seine Chronik. Eine Studie zur Geschichtschreibung des dreizehnten Jahrhunderts von **E. Michael**, S. J. Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck. Innsbruck, Wagner 1889. VII, 175 S. 8.

Salimbene, von dessen Leben und schriftstellerischem Wirken vorliegende Schrift handelt, wurde 1221 in Parma geboren. Er entstammte einer hochangesehenen Familie, trat mit Ueberwindung großer Schwierigkeiten 1238 in den Franziskanerorden und starb nach der Mitte des Jahres 1288. Näher ist die Zeit seines Todes nicht zu bestimmen. Lange glaubte man von ihm zwei Werke zu besitzen, eine Chronik und das von Muratori SS. t. VIII herausgegebene sog. Memoriale potestatum Regiensium. Letzteres ist indessen nach der neueren Forschung das Bruchstück einer Quelle Salimbenes. Wir besitzen demgemäß, so viel wenigstens bis jetzt bekannt ist, nur die Chronik des Minoriten. Die Arbeit wurde erst in den letzten Jahrzehnten näher bekannt. Sie liegt in dem Codex Vaticanus 7260 vor und zwar allem nach im Orginal. Eine Kopie vom Ende des 18. Jahrhunderts befindet sich in der Nationalbibliothek von Paris; eine zweite aus der gleichen Zeit im Privatbesitz. Letztere bildet die Grundlage des Druckes im dritten Bande der Monumenta Parmensia. Die Ausgabe läßt an Inhalt und Form sehr vieles zu wünschen übrig. Die von der einen Erzählung zur andern überleitende Reflexion, das einleitende Zitat u. dgl. sind regelmäßig ausgelassen, die Auslassung meistenteils nicht einmal angezeigt. Besonders zahlreich sind die Fehler im Anfang. Unter diesen Um-

ständen legte sich die Veranstaltung einer neuen Ausgabe nahe, und bei der Bedeutung, welche S. auch für die Reichsgeschichte des 13. Jahrhunderts hat, wurde durch die Redaktion der Monumenta Germaniae eine Edition in Aussicht genommen. Die Arbeit ruht gegenwärtig in den Händen von Holder-Egger. Auch Italien wollte seiner Aufgabe besser entsprechen. Ein neuer Druck ist daselbst bereits begonnen. Die Aufzeichnungen des Minoriten reichen bis zum Jahr 1287. Ein eigentlicher Wert kommt ihnen begreiflicherweise nur für das 13. Jahrhundert und namentlich für die Ereignisse zu, über die S. als Augenzeuge berichtet. Hier aber ist die Ausbeute um so erheblicher. Von besonderer Bedeutung sind Ton und Farbe der Erzählung. Man hat S. mit Grund den persönlichsten unter allen mittelalterlichen Chronisten genannt. Die neue Studie orientiert über ihn, sein Leben und seine Chronik, in vortrefflicher Weise. Sie zeugt ebensowohl von Scharfsinn wie von gründlicher Arbeit, und sie wird in der Salimbene-Litteratur eine hervorragende Stellung einnehmen.

Funk.

12.

Einleitung in die Chronologie oder Zeitrechnung verschiedener Völker und Zeiten nebst christlichem und jüdischem Festkalender von Dr. **B. M. Lersch**. Aachen, Barth 1889. 184 S. 8. Preis: 4 M.

Der Verf. verfolgt den Zweck, dem angehenden Historiker die chronologische Rechnung mit ihren Hilfsmitteln klar und sicher darzulegen, und er entledigt sich

der Aufgabe mit der einem Lehrbuch entsprechenden Kürze und Bündigkeit. Die ersten Paragraphen behandeln die durch die Erdrotation bestimmten Zeitabschnitte, die Tage und ihre Abteilung, die Tagessummen, bezw. Wochen und Wochentage, die Monate als annähernde Jahreszwölftel und ihre Namen, die durch die Erdbahn bedingten Zeitmaße, bezw. die Jahreszeiten. Dann kommen die verschiedenen Arten des Jahres und die verschiedenen Zeitrechnungen zur Sprache. Der Zeitrechnung der Christen ist etwa ein Drittel der Schrift gewidmet. Den Schluß bildet der jetzige Kalender der Juden und dessen Festrechnung nebst einigen Bemerkungen über die chronologische Bestimmung nach Regenten.

Die Schrift dürfte ihrem Zwecke sehr wohl entsprechen. Bei einigen Punkten wäre zwar eine etwas größere Ausführlichkeit zu wünschen. In dem Abschnitt über die christliche Zeitrechnung finden sich ferner einige Angaben, welche als fehlerhaft oder ungenau zu bezeichnen sind. So wird S. 123 eine Synode von Cäsarea 196 erwähnt, S. 126 dieselbe Synode dem J. 198 zugewiesen, während als Zeit nur der Pontifikat Viktors sicher ist; die Apostolischen Konstitutionen werden S. 146 auf das J. 301 verlegt, ebendaselbst für den Nichtkundigen unverständlich Acta martyrum und Fasten erwähnt, die wahrscheinlich gegen das J. 354 entstanden seien; S. 147 wird für den Bestand des Festes Mariä Verkündigung auf das Konzil von Laodicea 366 (!) verwiesen u. dgl. Doch fallen die Punkte nicht besonders ins Gewicht, und es wird einige Umschau in der neueren kirchengeschichtlichen Litteratur zu den erforderlichen Verbesserungen genügen.

Funk.

III.

Analekten.

Prof. Binz in Bonn hat seinem Buche über Johann Weyer, „den ersten Bekämpfer des Hexenwahns“ (Bonn 1885; vgl. unsere Rezension Q.Sch. 1887 S. 139 ff.) Nachträge folgen lassen im 24. B. der Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins; auch separat: **Doktor Johann Weyer** (1515—1588.) Eine Nachlese 1889. — Wir notieren hieraus, was der gelehrte Verf. weiteres beibringt zur Lösung der Frage, ob Weyer im Fortschritte seiner Geistesentwicklung und namentlich gegen das Ende seiner schriftstellerischen Wirksamkeit sich bestimmt zu der reformierten Lehre bekannt habe. Unsere früheren Bedenken gegen die herrschende Auffassung, wonach Weyer für den Protestantismus in Anspruch genommen werden müsse (Q.Sch. S. 143 ff.), sind nur in einem Punkte erschüttert worden. Im J. 1580 hatte W. in der Vorrede zu der deutschen Ausgabe des „Artzneybuchs“ mit einer gewissen Zurückhaltung oder Zweideutigkeit den Ausdruck „reine Lehr deß Evangeliums“ und „rechten Brauch seiner heiligen Sakramenten“ gebraucht; in der Ausgabe desselben Werkes vom J. 1583 steht nun aber statt „rechter Brauch“ „reformierter Brauch“, und das bedeutet nach Prof. B. klar „die Steigerung in der Bestimmtheit des Bekenntnisses“ (S. 17). Wir können nun zunächst die Echtheit dieser Stelle nicht weiter beanstanden, so sehr sie auch den D. Weyer in einen Widerspruch mit seiner katholischen Vergangenheit bringt. Auch die Erklärung, mit welcher Weyer sein Hauptwerk de praestigiis daemonum abschließt, nemlich daß er sich aequiori judicio catholicae Christi ecclesiae unterwerfe (deutsche Ausgabe v. 1567: „dem vrtheil der allgemeinen Christlichen Kirchen“), ließe sich am Ende als unbestimmter Ausdruck fassen. B. bemerkt hierüber: „Wo er (W.) die allge-

meine Kirche suchte, wie er sich dieselbe dachte, lasse ich unerörtert. Wahrscheinlich war er selber damit nicht im Klaren" (S. 15). B. selbst nennt Weyer einmal einen „echten Erasmianer", der „von Gedanken der Toleranz beseelt war, wie sie damals nur als große Seltenheit existierten" (S. 12). Man darf aber unbedingt weiter gehen; Weyer vertritt weit mehr als Erasmus einen vorgeschrittenen Standpunkt auf seinem Forschungsgebiete, und wurde darum wie von selbst zur Opposition gegen alle Zurückgebliebenen im katholischen wie im protestantischen Lager gedrängt. Im übrigen ist unsre Darstellung in obengenannter Rezension nicht wesentlich entkräftet, und B. selbst bringt auf Grund der Untersuchungen von Fr. H. Reusch über den Index der verbotenen Bücher die für uns erhebliche Mitteilung, daß Weyer wegen seines Werkes de praestigiis daemonum zwar auf dem römischen Index steht, aber nicht in der ersten Klasse, also nicht unter den Häretikern (S. 26).

Linsenmann.

Der gelehrte Bollandist de Smedt veröffentlicht in der Revue des questions historiques 44 (1888), 329—384 eine Studie über die **Verfassung der christlichen Kirchen im Altertum**, zunächst im 1. Jahrhundert und in dem Zeitabschnitt 100—250. Für die erste Periode stützt er sich außer den Schriften des N.T. auf den Klemensbrief und die Didache, und wenn er auch zugeben muß, daß noch manche Wolken bleiben, so vermag er doch im allgemeinen überzeugend nachzuweisen, daß bereits jene Zeit drei verschiedene kirchliche Amtsstufen kannte, „die der *πρεσβύτεροι* oder *ἐπίσκοποι*, denen hauptsächlich die Seelsorge und die Wahrnehmung der geistlichen Interessen der Gläubigen oblag; die der Diakonen, beschränkt auf die Verwaltung der äußeren und materiellen Angelegenheiten; endlich die des Oberpriesters, über welche wir keine sehr bestimmten Einzelnheiten haben, die aber alles umfassen mußte, was zum Bereich der beiden anderen Ordines gehörte, wenigstens in der Form einer höheren Leitung" (S. 344). Bezüglich des bischöflichen Amtes wird auch auf den durch Hegesipp bezeugten Episkopat des Jakobus, des Bruders des Herrn, in Jerusalem verwiesen und mit Recht für äußerst wahrscheinlich erklärt, daß auch die anderen Kirchen allmählich einen Bischof erhielten, indem ihnen die Verfassung der Kirche von Jerusalem naturgemäß zum Muster diente (342 f.). Der bekannten Aeußerung des hl. Hieronymus über den Ursprung des Episkopates wird der Wert eines historischen Zeugnisses abgesprochen; sie wird aber

andererseits in ihrer Bestimmtheit völlig anerkannt und nicht ins Gegenteil umgedeutet, wie es bisweilen durch moderne Apologeten geschieht (340). Bezüglich der Ausdrücke *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* wird anerkannt, daß sie eine Zeit lang unterschiedslos, indifféremment, gebraucht wurden, daneben aber auch betont, daß das eine Wort mehr ein Ehrentitel war und einen weiteren Umfang hatte, als das andere, das die Bezeichnung für das Amt war (339). Für die zweite Periode können dann die drei Ordines nach ihrer Stellung und Aufgabe näher bestimmt werden. Es wird als überraschend hervorgehoben einerseits die hohe Stellung des Bischofs, andererseits die sehr ungeordnete Rolle der einfachen Priester, eine Stellung, die sich daraus ergab, daß den Priestern, wenn sie auch den Rat des Bischofs bildeten, doch mit Ausnahme des Lehramtes keine kirchliche Funktion speziell übertragen war, während die Diakonen, obwohl im Rang ihnen nachstehend, infolge ihrer Beteiligung an der Verwaltung der Kirche eine einflußreichere Stellung hatten. Besonders wird betont, daß kein Beispiel vorliegt, daß ein einfacher Priester das eucharistische Opfer darbrachte, und zur Erklärung der Erscheinung darauf hingewiesen, daß nach der Didache, den Apost. Konstitutionen (II, 57. 59) und Justin das hl. Opfer nur am Sonntag dargebracht wurde und zwar durch den Bischof, indem die Priester dabei gleichsam nur einen Ehrenkranz bildeten (382). Wie diese Bemerkung zeigt, befinden sich unter den verwerteten Dokumenten auch die Apost. Konstitutionen, näherhin die sechs ersten Bücher des Werkes. Der Verfasser hat aber versäumt, sich von der allein in die Periode fallenden Grundschrift des Werkes Kenntnis zu verschaffen, und so ist es ihm begegnet, daß er Stellen anzog, welche erst dem Interpolator und somit einer erheblich späteren Zeit angehören, so S. 355 die Notiz II, 26 über das Lehramt der Priester und das Schlußkapitel des dritten Buches. Es ist hienach einiges zu berichtigen, und das wird um so eher geschehen können, als zu erwarten steht, die Arbeit werde nach ihrer Vollendung auch als eigene Schrift erscheinen. Als ein Beispiel, wie kirchliche Verfassungsfragen in wissenschaftlicher Weise zu behandeln, darf aber die Studie schon jetzt der Beachtung empfohlen werden. Noch ein Punkt ist hervorzuheben. Der Verf. hält den Episkopat für eine apostolische, bezw. göttliche Anordnung. Er bemerkt aber auch ausdrücklich, es sei ohne irgend einen Anstand zuzugeben, daß die Institution zur völligen Entwicklung und Ausbildung erst nach

den Zeiten der Apostel gelangte (341). Einen Beweis für die Richtigkeit der Ansicht erblickt er nicht bloß in der Thatsache, daß die monarchische Verfassung so rasch zur allgemeinen Verbreitung gelangte, und zwar, ohne daß man von einer vorhergehenden Verständigung und von einem Anstoß durch ein Zentralorgan weiß und ohne daß irgendwo eine Spur von der angeblich ursprünglichen Presbyterialverfassung sich erhielt, sondern auch in der nachgewiesenen untergeordneten Stellung der Presbyter, die undenkbar sei, wenn die Presbyter in der Regierung der Kirche vorher alles waren (382).

Die Dekretale im Scheidungsprozeß Heinrichs VIII untersucht Ehses im Hist. Jahrbuch 1888 S. 24—48, 209—250, 607—649. Die Bulle wurde, obwohl ihre Existenz bereits nach den Ausführungen von Lingard, Gesch. von England Bd. VI, als erwiesen gelten konnte, katholischerseits wiederholt in Abrede gezogen, so durch Hergenröther KG. 1. A. 3, 438. Durch das von E. beigebrachte Zeugnis des Kardinals Campeggio (S. 37) ist dem Zweifel fortan jeglicher Boden entzogen. Die Bulle datierte ursprünglich v. 13. April 1528, wurde aber erst am 8. Juni expediert. Sie wurde ausgefertigt auf das stürmische Verlangen Wolsey's, der seinem und der Kirche Untergang nur durch sie glaubte begegnen zu können. Und weil derselbe offen erklären und feierlichst beschwören ließ, er werde nie auf grund der Bulle den Scheidungsprozeß beginnen, noch dieselbe irgend einem Menschen zeigen oder damit etwas vornehmen, wodurch dem apostolischen Stuhl der geringste Nachteil oder das geringste Aergernis erwachsen könnte; nur dem König werde er sie zeigen und dann durchaus geheim bei sich verwahren, lediglich als ein Unterpfand der väterlichen Gesinnung des Papstes gegen Heinrich VIII, als ein Zeichen des Vertrauens gegen seine eigene Person, als ein Mittel, sein Ansehen beim König zum Besten des Papstes zu erhalten und zu kräftigen (S. 628 f.): so glaubte man in Rom zuletzt die Sache wagen zu können. Nur wollte man die Bulle Wolsey nicht selbst anvertrauen, und der Zweck, dem sie nach seiner Erklärung dienen sollte, ließ sich in der That auch auf andere Weise erreichen. Man gab sie vielmehr dem Kardinal Campeggio, als derselbe im Herbst 1528 zur Untersuchung der Ehe des Königs nach London abging, und zwar mit der Weisung, sie nicht aus der Hand zu lassen, sie dem König nur vorzulesen und dann zu verbrennen. Die Vernichtung erfolgte spätestens am 26. Mai 1529, wahrscheinlich schon

früher. Das Original verschwand damit für immer. Eine Kopie war bisher nicht aufzufinden. Vielleicht wurde nie eine angefertigt, oder dieselbe wurde gleich dem Original ebenfalls in Bälde verbrannt. Der Inhalt des Dokumentes ist demgemäß nur aus den einschlägigen Berichten zu erschließen, und er wird durch E. S. 640 dahin bestimmt: auf grund desselben war die Scheidung der Ehe Heinrichs mit Katharina von Aragonien möglich. Lingard gibt als Hauptsatz der Bulle näherhin an: das Verbot der Ehe im ersten Grade der Schwägerschaft III Mos. 18, 16 sei ein Bestandteil des göttlichen Gesetzes und gestatte weder Ausnahme noch Dispensation. Eigentümlicherweise nimmt E. auf dessen Ausführung, so viel ich sehe, nirgends eine Rücksicht.

Funk.

Ich habe im vorigen Jahrgang S. 676 ff. über das Schriftchen Pecci's betreffend die **Lehre des h. Thomas** über den Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe berichtet. Der Dominikaner Feldner hat dagegen den Standpunkt des Thomismus verteidigt in dem Schriftchen: Die Lehre des h. Thomas über den Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Dargelegt v. Sr. Eminenz Cardinal Josef Pecci. Graz 1889. Im Vorwort meint er, die Hauptschwierigkeit liege darin, daß der Kernpunkt der Frage vielfach gar nicht berührt werde. Eine weitere Schwierigkeit bilde der falsche Begriff der menschlichen Freiheit, unter welchem manche Gelehrte verstanden wissen wollen, daß der Mensch kraft seiner Freiheit thätig oder nicht thätig sein, d. h im passiven Zustande verharren oder durch sich selber in den aktiven versetzt werden könne. Dies sei schlechterdings ein Ding der Unmöglichkeit, denn es verstoße gegen das Gesetz vom zureichenden Grunde. S. 47 bezeichnet er als den Kernpunkt, warum man die praemotio physica annehmen müsse, die Notwendigkeit einer Ursache, welche bewirkt, daß der Wille, welcher manchmal in der Potenz ist, manchmal wieder in actu sei. In der Natur des Passiven liege es geradezu, einen Akt aufzunehmen, nicht aber einen Akt zu vollziehen. Was aber in der Natur oder im Wesen eines Dinges liegt, das kann Gott nicht ändern. Also sei für die Ueberführung von der Potenz eine aktuelle Ursache nötig. Und dies ist Gott. „Die vom englischen Lehrer aufgestellten Prinzipien sind zu klar, als daß ein Zweifel darüber aufkommen könnte." S. Eminenz habe der formellen Ursache etwas zugeteilt, was ihr nicht gehöre, nämlich, daß sie die

aktiven Kräfte gebe und erhalte. Diesen Grund haben wir vielmehr in Gott, der wirksamen Ursache zu suchen. Er verleiht allen Geschöpfen die Kraft, die aktive Potenz, wodurch die Geschöpfe thätig sind, und er erhält diese Kraft so lange, als sie selber in der Thätigkeit verharren. Die Sentenz Sr. Eminenz stehe direkt im Widerspruche mit der Lehre des h. Thomas (S. 54. 57). Das Wort „erste Bewegung" habe sicher nicht die Bedeutung ursprüngliche Bewegung, d. h. Hinneigung zum Guten im allgemeinen, sondern besage dasjenige, was bei jedem Willensakte das erste ist (S. 64). Diese sei hinsichtlich der Natur eine notwendige unfreie, hinsichtlich der Wahlfreiheit eine freie, nicht notwendige. Wenn Pecci diese leugne, so sei seine Lehre absolut unvereinbar mit der Lehre des Meisters (S. 67). Das Wort praemotio sei nicht gleichgiltig, sondern schließe eine Prinzipienfrage von außerordentlicher Bedeutung in sich, nemlich die Frage, ob alles Seiende, das substantielle wie das accidentelle, von Gott stamme (S. 71). Es handle sich nicht bloß um die applicatio, sondern um die Krafterhöhung, die Mitteilung einer aktiven Potenz. Die Annahme, daß der Wille diese subjektive Vollkommenheit sich selber gebe, verstoße gegen den Glauben und die Vernunft (S. 103). Sicher hat der Verf. in seiner gründlichen und lesbaren Abhandlung den für den Sachverständigen allerdings leichten Beweis erbracht, daß die Thomisten den h. Thomas auf ihrer Seite haben, die Schwierigkeiten des Systems sind aber damit nicht beseitigt. Weder der allgemeine Konkurs, noch der beliebte Begriff der Freiheit wird außerhalb des Kreises der strengen Thomisten einen großen Anklang finden.

Ich habe in meinem Kommentar über das Evangelium des h. Matthäus das Citat aus **Jeremias** 27, 9 durch die Annahme eines Gedächtnisfehlers statt Zacharias zu erklären gesucht. Joseph Viteau, Eleve an der Schule für höhere Studien der Sorbonne in Paris, schickt mir nun einen Versuch, den Namen des Jeremias ohne eine solche Annahme zu erklären. 1) Der „Töpferacker" ist in einen Begräbnisplatz umgewandelt worden und hat den Namen Blutacker erhalten, weil er mit dem Geld des Verräters gekauft wurde (*διὸ ἐκλήθη*). 2) Damals (*τότε*) hat sich eine Prophetie des Jeremias erfüllt. Diese bezieht sich also auf die Verwandlung des Töpferackers in einen Begräbnisplatz und auf die Veränderung des Namens. 3) Bei der Citation aus Jeremias erinnert sich Matthäus an die Stelle des Zacharias

über die 30 Silberlinge und bezieht sie auf V. 3—7, nicht auf V. 8 oder den Anfang von V. 9. 4) ἀγρός bezeichnet nicht einen Acker, sondern eine Gegend, ein Land, αἷμα bedeutet nicht einfach Blut, sondern vergossenes Blut, Mord (vgl. V. 24—26). Der Töpferacker ist nun nichts anderes als das von Jeremias genannte Thal Hinnom, so daß die Umwandlung dieser Gegend in ein Leichenfeld, und die Verwandlung des Namens von Jeremias vorausgesagt sind. Nach Jer. 7, 32. 11, 23. 19, 2. 6 ist das Topheth oder Thal der Söhne Hinnoms der von Matthäus genannte Töpferacker. 7, 32 ist der campus caedis, 19, 6 die vallis occisionis, 19, 11 der locus ad sepeliendum vorausgesagt. Im Texte des Matthäus entspricht ἐκλήθη dem κληθήσεται, εἰς ταφήν dem πολυάνδριον, αἷμα dem σφαγή der LXX. Jer. 19, 6. Also ist die Umwandlung des Orts und des Namens bei Jeremias klar und formell vorausgesagt. Deshalb hat Matthäus mit Recht den Namen des Jeremias gebraucht und sich angeschickt ein Citat aus diesem Propheten zu geben. Nun aber erinnerte er sich, daß der Töpferacker auch von Zacharias ausdrücklich genannt wird, daß im gleichen Abschnitt von 30 Silberlingen die Rede ist. Da er nicht gern ein Citat ausläßt, so kommt ihm dieses ganz gelegen, aber weil es sich auf V. 3—7 bezieht, so muß es dem Citat aus Jeremias vorangehen, und nachdem er jenes gebracht, hielt er dieses nicht mehr für notwendig, denn V. 7 u. 8 enthalten bereits alles, was sich im Text des Jeremias befindet. Warum noch einmal dieselben Worte wiederholen? Außerdem bilden V. 3—10 eine Unterbrechung der Erzählung, die, da schon das Citat aus Zacharias lang ist, nicht auch noch durch ein Citat aus Jeremias verlängert werden durfte. Daher wurde dieses unterdrückt, aber der Name blieb stehen. Zum Namen vgl. Marc. 1, 2, zum übrigen bemerke ich nur, daß bei Zacharias der Ausdruck „Acker des Töpfers“ nicht unbestritten ist.

In neuester Zeit ist die Vermutung der alten Missionäre, daß im Tao-te-king des Lao-tse der Name **Jehovah** gebraucht und die **Trinität** gelehrt werde, von verschiedenen Seiten wieder aufgenommen worden. Der bekannte Orientalist Harlez zeigt mit Berufung auf sein Memoire in der königlichen belgischen Akademie die Grundlosigkeit dieser Annahme (Science catholique 1889 p. 273 sv.). Das erste Prinzip aller Dinge, Tao, welches an sich ohne Namen ist, weil es weder durch den Geist noch durch die Sinne erfaßt werden kann, heißt das Unfaßbare: i, weil man es

nicht sieht, wenn man es anschaut, das den Sinnen Unzugängliche: hi, weil man es nicht versteht, wenn man es hört, das unendlich Feine: wei, weil man es beim Berühren nicht erreicht. J-hi-wei ist also weder ein Wort = Jehovah, noch für drei Personen gebraucht (vgl. Apologie 2, 71 ff.). Wenn Harlez auch hieran wieder eine Ermahnung an die Apologeten knüpft, so können wir ihm darin nicht beistimmen, daß der Einfluß der Uroffenbarung nach Röm. 1, 19. 20. Weish. 13, 5. in der Geschichte der Religionen fast ganz eliminiert wird. Die Decadence der chinesischen Religion seit 30 Jahrhunderten beweist allerdings gegen den Evolutionismus. Wäre aber der frühere höhere Zustand durch die natürliche Vernunft erreicht worden, so käme der Evolutionismus wieder zur Hinterthüre herein. Dagegen stimmen wir ihm vollständig bei, wenn er die Katholiken zu eifrigem Sprachstudium auffordert, und die Bevorzugung eines phrasenreichen Stils mancher Gelehrten jenseits des Rheins vor der ernsten Gelehrsamkeit diesseits des Rheins streng verurteilt.

Schanz.

In der Revue des quest. hist. 1889 Bd. 46 S. 5—90 veröffentlicht H. Delahaye eine Untersuchung über den Abt **Guibert** von Florennes und Gembloux († um 1212). Die Abhandlung ist bemerkenswert wegen der gründlichen und umfassenden Studien, auf denen sie ruht. Für uns Deutsche hat sie auch deswegen Interesse, weil Guibert der hl. Hildegard von Bingen in den beiden letzten Jahren ihres Lebens als Gewissensrat diente und zu mehreren deutschen Bischöfen in Beziehung stand.

Die „Theol. Literaturzeitung" 1889 Nro. 21 entnimmt dem in Athen erscheinenden „Soter" 1889 S. 21—23; 57—59 die Nachricht, daß in Damaskus eine **neue Bibelhandschrift** entdeckt wurde. Dieselbe besteht aus 380½ Blättern und enthält außer dem A. T., das indes nur unvollständig erhalten ist, und dem N. T. auch den Barnabasbrief und einen großen Teil des Pastor Hermä. Der Anhang zeigt, daß die Handschrift dem Sinaiticus wahrscheinlich nahe steht.

Funk.

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

	Seite
Das ethische Problem der Strafe. Linsenmann	3—48; 235—286
Zur Geschichte Gregors VII und Heinrichs IV. Zisterer	49—76
Zur Akrafrage. Gatt	77—125
Zu Barn. 4, 6; 5, 8. Funk	126—133
Die natürliche Religion. Schanz	179—234
Der anthropolog. Lehrbegriff des B. Faustus von Riez. Koch 287—317;	578—648
Das Zeitalter des Propheten Joel. Gerber	355—386
Die Gliederung der Kirchengewalten. Schnell	387—440
Zum neuen Rottenb. Katechismus. Linsenmann	441—461
Ueber ältere und neuere Deutungen des Wortes Missa. Rottmanner	531—557
Die Bedenken des hl. Joseph. Keppler	558—577
Die Etymologie des Namens ‚Esau'. Jenner	649—651

II. Rezensionen.

Alzog, Grundriß der Patrologie. Funk	322—324
Bert, Aphrahats Homilien. Funk	513—514
Bertouch, Gesch. d. geistl. Genossenschaften. Funk	689—690
Birk, Dietrich Graf von Moers. Funk	475—476
Bossert, Anfänge d. Christent. in Württemberg. Funk	320
Dalton, Zur Gesch. d. evang. K. in Rußland. Funk	689
Einig, De SS. Eucharistiae mysterio. Schanz	159—162
Fillion, Biblia S. iuxta Vulgatae ex. Schanz	168
Frank, Russische Selbstzeugnisse. Funk	687—688
Gumlich, Christl. Symbolik. Schanz	668—670
Gutberlet, Apologetik. Schanz	488—492
Handmann, Das Hebräerevangelium. Keppler	492—496
Harnack, Dogmengeschichte. Schanz	480—488
Harnack, Der Traktat De Aleatoribus. Funk	517—518
Hatch, Grundlegung d. Kirchenverf. im MA. Funk	332—335

Seite
Heim, Residenzpflicht der Pfarrer. Kober . . . 134—137
Heimbucher, Die hl. Firmung. Schanz . . . 670—674
Heimbucher, Papstwahlen u. d. Karolingern. Funk 686—687
Hergenröther, Kath. Kirchenrecht. Martens . . 143—149
Hettinger, Fundamentaltheologie. Schanz . . 324—328
Keßler, Mani. Schanz . . . . 674—683
Kleinermanns, Der dritte Orden. Schmid . . 690—691
Krause, Lehre Bonaventuras. Schanz . . . . 162—166
Laurin, Indroductio in C. J. C. Sägmüller . 504—508
Lecler, De Rom. S. Petr. Episcopatu. Zisterer . 496—501
Leonis XIII Allocutiones. Funk . . . . . . 321—322
Lersch, Einleitung in die Chronologie. Funk . . 695—696
Lingg, Gesch. der Pfarrvisitation. Kober . . . 137—140
Mark, Exhorten. Ege . . . . 656—664
Martens, Vatikanum und Bonifaz VIII. Funk . 682—684
Martens, Die falsche Generalkonzession Konstantins d. Gr. Funk . . . . 684—686
Marty, Dr J. M. Henni. Funk . . . . 477—479
Michael, Salimbene. Funk . . . . 694—695
Miller, Weltkarte des Castorius. Funk . . . . 153—156
Mirbt, Augustin im gregorian. Kirchenstreit. Rottmanner . . . . 149—153
Monumenta Vatic. Hungariae. Funk . . . . . 501—504
Müller, Die Waldenser. Funk . . . . 479—480
Nitzsch, Evang. Dogmatik. Schanz . . . . . 664—668
Nölbechen, Zeit der Schriften Tertullians. Funk 518—520
Pfitzer, Johanniskirche zu Gmünd. Funk . . . 156—159
Poujoul, La Didaché. Funk 340
Reuter, Augustinische Studien. Koch . . . . . . 462—474
Robitsch-Bidmar, Kirchengeschichte. Funk . . 692—693
Rundle-Charles, Bilder des Lebens. Linsenmann 652—656
Schäfer, Officium parvum B. M. V. Schanz . 166
Scheussgen, Zur Gesch. des großen Schismas. Funk 474—475
Schmitt, Die Kultusbaulast. Kober . . . . . 140—143
Schneider, Württemb. Reformationsgeschichte. Funk 318—321
Schwarz, Tatiani Oratio. Funk . . . . 515—516
Tixeront, Origines de l'église d'Édesse. Zisterer 508—510
Trenkle, Der Menschensohn. Keppler . . . . 342—344
Beck, Religionsphilosophie Trendelenburgs. Schanz 324—328
Wedemer, Johannes Dietenberger. Funk . . . 476—477
Weiß, Berthold von Henneberg. Funk 476
Weizsäcker, Das Neue Testament. Schanz . . 340—342
Werner, Kath. Kirchenatlas. Funk . . . . . 335—337
Wirthmüller, Biblische Archäologie. Schanz . 510—513
Wohlenberg, Lehre d. zwölf Apostel. Funk . . 337—340

III. Analekten.





